بسم الله الرحمن الرحيم

[illegible]

٢٠٣

بسم الله الرحمن الرحیم

[illegible]

۲۰۳

بسم الله الرحمن الرحیم

[illegible]

ربع [illegible]

[بسم] الله العظيم الشأن القوي السلطان الشديد

[الأ]ركان حبس حابس وبحر يابس وشهاب قابس

وليل حارس وماء تارس وفي عين العاين وفي

[illegible] خلق الله الحروف كبده وفي كليته فارجع

البصر كرتين ينقلب إليك البصر خاسئا وهو حسير

[illegible] بسم الله

[illegible]

وبالله وعلى اسم الله وعلى اسم العين [illegible]

[illegible]

[illegible]

وفيه أبحاث ومقصد للإثبات [illegible]

[illegible]

نسخة مقابلة [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين وصلى الله على خير خلقه اجمعين محمد صلى الله عليه وعلى عترته الطيبين الطاهرين [illegible]

الحمد لله الذي هدانا الى اصول الفروع وفروع الاصول وهدانا وارشدنا الى شرايع الاحكام بمتابعة الكتاب وسنة الرسول وفقنا من اهل الذكر وجمعنا في زمرة الذين هم الخلفاء من آل الرسول صلوة كثيرة متتابعة مقرونة بالكرامة متلقية بالقبول ما دامت عقد حلاوة بانامل الدلائل وظلم الشبهة منجلية بانوار العقول **اما بعد** فهذه نبذة من المسائل الاصولية وجملة من مباحث المسائل الفقهية جعلتها تذكرة لنفسي وللطالبين وتبصرة لمن استرشد في سلوك نهج الحق المبين وذخيرة مرجوة لاجل القرب في يوم الدين حداني الى جمعها مذاكرة جماعة من الاصحاب وجملة من اذكياء الاحباء وكان ذلك عند قراءتهم علي اصول كتاب معالم الدين للامام الفاضل المحقق المدقق الشيخ حسن ابن الشيخ زين الدين حشرهما الله مع الائمة الطاهرين [illegible] ثار تحقيقات عند الشيرة في بيان فوائده ووضعت هذه الوريقات على ترتيب اصلها في مسائل المسائل [illegible] وضمنتها ما في افادته واعرضت عن كثير من زوائده واذا وجدت موضعا يبني بها على جملة القوم من مصنفات القوم عددته على [illegible] الفائدة مع عدم اقتضاء المقام الا لذلك واقتصرت بادنى علامة في الاحكام بجعل الزوايد ما تقدمه اصل الاحكام او غير ذلك وربما اضفت فصلا عليه حسبما ساعدني الوقت والحال واوردت قانونا في هذه القاعدة الذي لم يذكره في وفق مقتضى الحال وسميتها بالقوانين المحكمة ورتبته على مقدمة وابواب وخاتمة وهذا الكتاب مع ان مؤلفه قصير الباع وقليل الاطلاع وليس بحسوا من جملة من يركب مثل هذا الشان ويتوسع في هذا الميدان ولم يخرج بعض الاخبار الا كراحل القت [illegible] بالساق فهو من فضل الله مشتمل على ما لم يشتمل عليه زبر السابقين ومخرج لجواهر ما انتقى [illegible] كلام الفاضلين فان [illegible] فعوا سيفا الفكر واستحسنا النظر حقيقا بالقبول فضل الحمد على ذلك والا فالملتمس منك الاصلاح ما استطعت وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه انيب **اما المقدمة** ففي بيان رسم العلم وموضوعه وشيء من القواعد اللغوية واعلم ان قولنا اصول الفقه علم لهذا العلم وله اعتباران من جهة الاضافة ومن جهة العلمية فاما رسمه باعتبار العلمية فهو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية فخرج بالقواعد العلم بالجزئيات وبقولنا الممهدة المنطق والعربية وغيرهما مما يستنبط منه الاحكام ولكن لم يمهد لذلك وبالاحكام ما يستنبط منها الماهيات وغيرها وبالشرعية العقلية وبالفرعية الاصولية

الاصولية واما رسمه باعتبار الاضافة فالاصول جمع الاصل وهو في اللغة ما يبتنى عليه شيء وفي العرف يطلق على معان كثيرة منها الاربعة المتداولة في السنة الاصوليين وهي الظاهر والدليل والقاعدة والاستصحاب والاظهر هنا ارادة المعنى اللغوي لمحمولة لها الا وغيرها والفقه في اللغة الفهم وفي العرف هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية والمراد بالاحكام هي النسب الجزئية والشرعية ما من شانه ان يؤخذ من الشارع وان استقل باثبات بعضها العقل ايضا فخرج بالشرعية العقلية المحضة التي ليس شانها ذلك كبيان ان الكل اعظم من الجزء والنقيضان لا يجتمعان وبالفرعية ما يتعلق بالعمل بلا واسطة فخرج منها الاصولية فانها تتعلق بالعمل بالواسطة وان كان لها تعلق بعيد وههنا اشكال مشهور بناء على تعريف الحكم الشرعي بانه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين مع كون الكتاب من ادلة الاحكام وهو ايضا خطاب الله فيلزم اتحاد الدليل والمدلول ولنزاع الاشاعرة عن ذلك بجعل الحكم الكلام النفسي والدليل هو اللفظي ومنع ان الكلام النفسي فاسد في تعليقات الكتاب فلا يكشف عن الحق وانما يثبت الدور والتي ويكون دليلا في الاصطلاح والتحقيق ان الجزء في حل هو مجمل الاحكام عبارة عما علم ثبوته من الدين بديهة بالاجمال والادلة عبارة عن الخطابات المفصلة فانا نعلم اولا بالبديهة ان لكل الميتة واكل الربا وغيرهما حكما من الاحكام ولكن لا نعرفه بالتفصيل الا من قال حرمت عليكم الميتة وحرم الربا ونحو ذلك وههنا اشكال آخر وهو ان الاحكام كما ذكرت هي النسب الجزئية وهي موضوعها فالمكلف [illegible] ودر كون مثل العبادات والمعاملات معرفة ماهية العبادة ووظيفة الفقيه فلا يمكن الحكم وبكن دفعه بالتزام الخروج لان ذلك من جزئيات موضوع العلم وتصور الموضوع وجزئياته من مبادئ العلم والمبادئ قد تبين في ذلك العلم وقد تبين في غيره فتصور الموضوع واجزائه وجزئياته قد يحصل غالبا في اصل العلم والا فانما يبين في وجه من قرائن العلم ودخوله في جواب المسالة ولنا عن انها من متعلقات العلم الاحكام فخرج علم الله وعلم الملائكة وعلم الانبياء ويمكن اخراج الضروريات ايضا عن ذلك من جملة القضايا الالهية فيما سئل عنها ولا يعتبر ذلك في العرف استنادا الى العلم الحاصل عنها على ما حصل من الدليل وان كان الضرورة على تلك العلم في نفس الامر واما اخراج مطلق القطعيات عن الفقه كما يظهر من بعضهم اذ الاستدلال يقتضي ذلك لم يمكن قطع بالحكم ودخل بالتفصيلية علم المقلد في المسائل فانه ناش من دليل اجمالي مطرد في جميع المسائل وهو انه كلما افتى به المفتي فهو حكم الله في حقه فكذا اخرجه **اقول** يرد عليه ان ذلك الدليل الاجمالي موجود للمجتهد وهو ان كل ما ادى اليه ظني فهو حكم الله في حقي وحق مقلدي **فان قلت** نعم ولكن له ادلة تفصيلية ايضا مثل اقيموا الصلوة واتوا الزكوة ونحو ذلك وليس ذلك للمقلد **قلت** للمقلد ايضا ادلة تفصيلية فان كل واحد من فتاوى المفتي في كل واحد من المسائل دليل تفصيلي الا ان الاولى في الاخراج التمسك باضافة الادلة الى الاحكام وارادة الادلة المعهودة فان الاضافة للعهد ويكون التفصيلية توضيحا لها ان ما ذكره بناء على عدم الاختصاص بمراجعة القوم ذلك والا **فاقول** ان ما ذكر القوم من كون التفصيلية احترازا عن علم المقلد ايضا اذ كان ما ذكروه من الدليل الاجمالي الذي ذكرناه للمجتهد فلا يحصل بعد ان احترازا عما ذكر ويمكن ان يقال ان قيد التفصيلية لاخراج الادلة الاجمالية كما بيناه سابقا من ان ثبوت الاحكام في الجملة ضروريات فان الحق بثبوت الاحكام اجمالا من الضرورة وغيرها من عمومات الآيات والاخبار الدالة على ثبوت التكاليف وكذا الادلة الاخرى اجمالا لا تفصيلا وهذا الاخير فقهنا بل الفقه معرفة تلك الاحكام الاجمالية من ادلة التفصيلية واورد على حد العلم بانه كيف يطلق ذلك وما يقتضي الى ذكر احدهما لعله **ثم** ان اورد على الحد باربع **الاول** ان الفقه اكثره من باب الظنون لابتنائه على ما هو ظني الدلالة والسند فما معنى العلم واجيب بوجوه احدها ان المراد بالاحكام الشرعية اعم من الظاهرية والنفس [illegible]

الاصولية ٢

جمع من فضلاء الاصحاب ٢

فلا وجه له ٢

القوم ٢

[illegible] فلابد للعلم بالحكم في [illegible] من [illegible]

الامريّة فان ظنّ المجتهد بعد ان ادّاه اليه هو حكم الله الظاهري بالنسبة اليه كالتقيّة في زمان المعصوم ع فاذا سمع المكلّف
لفظة يحصل له العلم به مع انّه ليس بحكم الله النفس الامري ولكنّه هو حكم الله بالنسبة اليه والى من يتبعه وقد يقال انّ الظنّ في
طريق الحكم لا فيه نفسه وانّ ظنيّة الطريق لا تنافي علميّة الحكم وذلك لا يستلزم التصويب كما توهّمه بعض الاصحاب
انّ المراد بالعلم هو الظنّ والاعتقاد الراجح بحمل الظنّ وهو مجاز بعيد استعماله في الحدود ومنها انّ المراد بالعلم وجوب العمل
ومنها انّ المراد العلم بانّه مدلول الدليل وكلّها بعيد والثاني انّ المراد بالاحكام ان كان كلّها كما هو مقتضى ظاهر الجمع المحلّى فيخرج
اكثر الفقهاء بل كلّهم وان كان البعض فيدخل فيه من علم بعض المسائل بالدليل والجواب امّا نختار اوّلاً ارادة الكلّ ولكن
المراد بالعلم التهيّؤ والاقتدار والملكة التي يقتدر بها على استنباط الاحكام من الادلّة ولا ينافي ذلك ما مرّ من الاجوبة عن
السؤال الاوّل من جهة انّها مبنيّة على جعل العلم بمعنى الادراك كما هو الظاهر فيما ذكر متعلّقه سواء كان الادراك يقينيّا او ظنيّا
والملكة لا تتّصف بالظنيّة والعلميّة لانّا نقول الملكة بمعنى مجازي للعلم بمعنى الادراك كما هو الظاهر فيما ذكر متعلّقه سواء ان
كان الادراك يقينيّا او ظنيّا فتتّصف بالظنيّة والعلميّة باعتبار الادراك ايضا فنقول بناء على جعل العلم بمعنى اليقين
المراد الملكة التي يقتدر بها على الادراكات اليقينيّة وبناء على جعله بمعنى الظنّ الملكة التي يقتدر بها على الادراكات الظنيّة
غاية الامر انّه يلزم على ارادة الظنّ من العلم سبك مجاز من مجاز فانّ العلم بالحكم مجاز عن الظنّ والظنّ به مجاز عن الملكة
بناء على تحصيل الظنّ به وكذلك يلزم على الوجه الاخير في العلم على وجوب استعارة للظنّ بمشابهة
العمل كما انّ في الصورة السابقة كان استعارة بمشابهة رجحان الحصول او مجازا مرسلا بذكر الخاص وارادة العام مبنيّا
على ذلك بعلاقة السببيّة ويظهر من ذلك الكلام في الوجه الاخير ايضا وهو احد ازدى الوجوه وامّا على ما اخترناه في
الوجه الاوّل فلا يلزم ذلك وثانيا ارادة البعض ونقول انّه يمكن التجزّي بان يحصل للعالم الاقتدار على استنباط بعض
المسائل عن المآخذ كما هو حقّه دون بعض او لا يمكن فعلى الثاني فلا ينفكّ الغرض عن المجتهد في الكلّ وعلى الاوّل كما هو الاظهر
او الاقوى على الاوّل فلا اشكال ايضا لانّه من افراد المحدود وعلى الثاني فان قلت انّ التعريف لمطلق الفقه فيصحّ ايضا وان
اريد الفقه الصحيح فيندفع الاشكال بان المراد واستراح من جعل العلم في التعريف عبارة عمّا يجب العمل به بانّ ذلك خارج عن
العلم فانّه لقريب ذلك ويمكن دفعه على ما اخترناه بانّه يثبت كون ما ادركه حكما شرعيّا حقيقيّا او ظاهريّا الّا انّ الدليل
ايّهم على ذلك فيه وامّا موضوعه فهو ادلّة الفقه وهي الكتاب والسنّة والاجماع والعقل وامّا الاستصحاب فان اخذ من الاخبار
فيدخل في السنّة والّا فيدخل في العقل وامّا القياس فليس من مذهبنا **قانون** اللفظ قد يتّصف بالكليّة والجزئيّة
باعتبار ملاحظة المعنى كنفس المعنى فانّه يمنع نفس تصوّره من وقوع الشركة فجزئيّ وما لم يمنع فكلّيّ فان تساوى صدقه في جميع
فمتواطئ والّا فمشكّك وهذا التقسيم في الاسم واضح وامّا في الفعل والحرف فلا يتّصفان بالكليّة والجزئيّة في الاصطلاح ولعلّ
السرّ فيه انّ نظرهم في التقسيم الى المفاهيم المستقلّة المعتبرة بلحاظ انفسها لا ما يلاحظ لتلاحظ حال الغير في الموارد المشخّصة
المعيّنة ولا يجري ذلك فيهما ابدا عن تلك الموارد فهي تابعة لمواردها وكذا الفعل بالنسبة الى الحدث كالاسم الموضوع بمعنى
له معنيين فبالنسبة الى الحدث كالاسم وبالنسبة الى الفاعل كالحرف وامّا اسماء الاشارة والموصولات والضمائر ومعنى ما
فلمّا يكون وضعها عامّا والموضوع له خاصّا فيشبه الحرف لمناسبتها في الوضع فلا بدّ ان لا تتّصف بالكليّة والجزئيّة وامّا
هو كلّ واحد من الموارد الخاصّة ولعلّ ذلك هو السرّ في عدم اتّفاق اكثرهم في تقسيماتهم للمعاني والالفاظ اليها وامّا على القول

بكون الموضوع له فيها عامّا كالوضع كما هو مذهب قدماء اهل العربيّة فهي داخلة في الكلّي ويكون مجازا بلا حقيقة لانّ
الاستعمال لم يقع الّا في الجزئيّات ثمّ انّ اللفظ والمعنى امّا يتّحدان بان يكون لفظا واحدا له معنى واحد فاللفظ متّحد المعنى
والمعنى متّحد اللفظ او لا فان تكثّر كلّ منهما فالالفاظ متباينة سواء تواصلت المعاني او تفاصلت وان تكثّرت الالفاظ واتّحد
المعنى فمترادفة وان اتّحد اللفظ وتكثّرت المعاني فان وضع لكلّ منها مع قطع النظر عن الآخر ومناسبة سواء كان مع
عدم الاطّلاع كما لو تعدّد الواضعون او عدم التذكّر او مع التذكّر ولكن لم يلاحظ المناسبة فمشترك ويدخل فيه المرتجل
ربما جعل قسيما له نظرا الى انّ المشترك هو ما لم يلاحظ فيه المعنى الآخر وان كان من جهة عدم المناسبة ايضا بخلاف المرتجل
فيلاحظ فيه عدم المناسبة فيحصل فيه نوع تبعيّة وفيه تعسّف فعلى هذا يخرج منهما اعني المشترك على القول بعدم
تعدّد الوضع المستقلّ بالنسبة الى كلّ واحد من الجزئيّات امّا على قول قدماء اهل العربيّة فظاهر وامّا على القول الآخر فلانّ
الملحوظ حين الوضع هو المعنى الكلّي ووضع لكلّ واحد من الجزئيّات بوضع واحد لا متعدّد ولا ينافي ذلك ثبوت الاشتراك
في الحروف بالنسبة الى المفهومات الكليّة كالتبعيض والتبيين وان لم نقل بالاشتراك في خصوص الموارد الجزئيّة واذا اختصّ
المستقلّ بواحد منها فهو الحقيقة والباقي مجاز وان كان الاستعمال فيها لمجرّد المناسبة والعلاقة مع القرينة وان كانت
الشهرة ليدخل المجاز المشهور كما سيجيء ويصحّ ان يقال انّ ترك المعنى الحقيقي اوّلا ووضع لمعنى آخر مناسبا للاوّل او استعمل
المجاز وكثر استعماله الى ان وصل الى حدّ الحقيقة فالمنقول وهو امّا تخصيصيّ او تخصّصيّ والثاني يتمّ بعد معرفة تاريخ
وهذا كلّه في الاسماء ظاهر وامّا الافعال والحروف فالحقيقة والمجاز فيها انّما هو بملاحظة متعلّقاتها وتعيّنها كما في
الحال لم عدّ اهل العربيّة من المجاز وامّا الهيئة فقد يتّصف الفعل بالحقيقة والمجاز والاشتراك والنقل كالماضي
للاخبار والانشاء والمضارع للحال والاستقبال والامر للوجوب والندب ولا يذهب عليك انّ الحيثيّة معتبرة في هذه الحدود
فقد يكون المشترك متباينا او مترادفا باعتبار الغير وكذلك فلاحظ ولا تغفل **قانون** اعلم انّ اللفظ ان استعمل فيما وضع
له من حيث هو كذلك فحقيقة وفي غيره لعلاقة فمجاز والحقيقة تنقسم الى اللغويّة وفي بعض الوضع استعمال اللفظ فيه
مع القرينة مكرّرا الى ان يستغني عن القرينة فيصير حقيقة فالحقيقة باعتبار الواضعين والمستعملين في غير ما
وضع له لجهة الاستغناء عن القرينة ينقسم الى اللغويّة والعرفيّة الخاصّة مثل الشرعيّة والنحويّة والعامّة وكذلك المجاز
بالنسبة وعلامات المجاز المشهور المتداولة في السنتهم المقترنة بالمجاز الراجح يعنون به الراجح على الحقيقة بحيث
به ما يتبادر منه المعنى بقرينة الشهرة وامّا مع قطع النظر عن الشهرة فلا يترجّح على الحقيقة ولو يتبادر مع قطع النظر عن
الشهرة وان كان استعمال اللفظ فيه اكثر وسيجيء تمام الكلام وامّا المجاز الذي صار في الشهرة بحيث يغلب على الحقيقة
فهو حقيقة كما بيّنّاه **قانون** اعلم انّ الجاهل بكلّ اصطلاح ولغة اذا اراد معرفة حقائق الفاظه ومجازاتها
طرق تنصيص اهله بانّ اللفظ الفلاني موضوع لمعنى الفلاني وانّ استعماله في المعنى الفلاني بخلاف **قانون الاوّل** **قانون**
التبادر وهو علامة الحقيقة كما انّ تبادر الغير علامة المجاز والمراد بالتبادر انّ الجاهل باصطلاح هذه الطائفة
اذا تتبّع موارد استعمالاتهم ومحاوراتهم وعلم انّهم يفهمون من لفظ خاصّ معنى مخصوصا بلا معاونة قرينة حاليّة
او مقاليّة ولو كانت شهرة في الاستعمال في المعنى الغير الموضوع له وعرف انّ ذلك الفهم من جهة نفس اللفظ فقط يعرف
انّ هذا اللفظ موضوع عندهم لهذا المعنى وينتقل اليه انتقالا انيّا فيكون التبادر معلولا للوضع وامّا الالفاظ لموت

٦

بلا محتاجون الى اعمال هذه العلامة الا من جهة اعلام الجاهل وما كان استناد الافهام الى مجرد اللفظ وعدم مدخلية القرينة
بينا امرا خفيا معنا لتفاوت الافهام في المحلية وعدم تفاوت القرائن في الخفاء والوضوح فمن ذلك يجري الاختلاف في
دعوى التبادر من الجانبين بالاصطلاح المذكور فقد يكون الانفهام عند هذا الاصطلاح من جهة القرائن الخفية ويدعي
الغافل التبادر بزعم انتفاء القرينة ويدعي حضور التبادر في بعض آخر وهكذا ولذلك اوجبوا استقراء غالب موارد الاستعمال
ليزول هذا الاحتمال فالاشتباه والخلط اما لعدم استفراغ الوسع في الاستقراء واما للتلبيس الوهم واخفاء القرينة على
ولذلك قالوا ان الفقيه متهم في حدسه بالنسبة الى العرف وان كان هو من اهل العرف لكثرة وفور الاحتمالات عليه
من اول الحقائق الفقه من الاستعمال مع ما يجيء من المنافيات من جهة الادلة العقلية والنقلية فلذلك قد يدعي الحدس ان
الامر بالشيء لا يدل على النهي عن ضده الخاص زعما منه فانا احدس من القلب كما هو الحق ويدعي آخر دلالة اللفظ عليه من
جهة الادلة العقلية التي ورثت اليه مقصوده وكذا في مقدمة الواجب فلا بد ان يرجع الى العرف عوام العرب فانهم هم
الذين لا يعرفون شيئا الا من جهة وضع اللفظ فالفقيه حينئذ كالجاهل بالاصطلاح وان كان من جملة اهل هذا الاصطلاح
وبالجملة لا بد من بذل الجهد في معرفة ان انفهام المعنى انما هو من جهة اللفظ لا غير وبما ذكرنا يندفع ما يتوهم ان التبادر
كما هو موجود في المعنى الحقيقي فكذلك في المجاز المشهور فلا يكون علامة الحقيقة ولا الا رشا خاصا بالاهم من الحقيقة
وتوضيح ذلك ان المجاز المشهور هو ما بلغ في الشهرة الى حيث يساوي الحقيقة في الاستعمال او يغلبها فيراد الاول [illegible]
منه المعنى بدون القرينة ويتبادر الاصح مع قطع النظر عن ملاحظة الشهرة ايضا فلا ريب انه يصير بذلك حقيقة عرفية
كما ذكرنا سابقا وهذا ايضا وضع فالتبادر كاشف عنه وان لم يكن كذلك بل كان انما يتبادر المعنى بملاحظة الشهرة وان
لم يلاحظ تفصيلا وهو الذي ذكره الاصوليون في باب تعارض الاحوال فاختلفوا في ترجيحه على الحقيقة المرجوحة والاكثر
فالحق ان هذا مجاز والتبادر الحاصل في ذلك ليس من علائم الحقيقة والذي يعتبر في معرفة الحقيقة هو التبادر من جهة اللفظ
مع قطع النظر عن القرائن وان كانت القرينة هي الشهرة والموجود فيما نحن فيه انما هو من جهة القرينة ويفيد ما بينا لك
لا يجال التوهم ان يقال ان الجاهل بالاصطلاح اذا رأى ان اهل هذا الاصطلاح يفهم من اللفظ هذا المعنى لا يطلع على ان
ذلك من جهة الشهرة او من جهة نفس اللفظ فينفي القرينة باصل العدم ويحكم بالحقيقة مع انه في نفس الامر مجاز فالتبادر
لا يثبت الحقيقة فقط وذلك لان اصل العدم لا يثبت الا عدم العلم بالقرينة وما ذكرنا يجب على لزوم العلم بعدم القرينة
حتى يختص بالحقيقة هذا اذا قلنا بلزوم تحصيل العلم في الاصطلاحات واما على القول بعدمه كما هو الحق فحينئذ الظن الحاصل
من الاصل مع التتبع التام في محاورات اهل ذلك الاصطلاح يقوم مقام العلم كما في سائر المسائل الاصولية والفقهية
فاعتقاد كونها حقيقة مع كونها مجازا في نفس الامر غير مضر مع ان هذا لا يتصور الا في فرض نادر كما لا يخفى فالواجب
في القواعد المبنية على الغالب بنيتها على ما ذكرنا ابناء على اصالة الحقيقة فهو انما النظر في قرينة المجاز وان كان الارادة في
نفس الامر فان قلت فاي فائدة في هذا الفرق وما الفرق بين المجاز المشهور الذي يفهم منه المعنى مع قطع النظر عن الشهرة
وما يتبادر منه المعنى مع ملاحظة الشهرة بل هذا مجرد اصطلاح ولا يترتب ثمرة في الاحكام قلت الفرق واضح فان الحقيقة
الاولى مهجورة ويحمل في الثاني غير مهجورة فان قلت اذا كانت الحقيقة الاولى مهجورة في الاول فهي محتاجة الى القرينة فهي
في هذا المعنى فيصير بعض مجازيا كالصورة الاولى قلت ليس كذلك اما اولا فلان احتياج الحقيقة الى القرينة انما هو [illegible]

لعدم ارادة المعنى المجازي فان دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي موقوف على انتفاء قرينة المجاز حقيقة او حكما ولا شبهة في
ذلك فان انفهام الحيوان المفترس من الاسد موقوف على فقدان يرمي مثلا ولما لم يمكن ازالة الشبهة التي هي قرينة فقد
المجاز حقيقة فيكتفى بانتفائها حكما بنصب قرينة تدل على المعنى الحقيقي كما اشار اليه الفاضل المدقق الشيرواني واما ان
فلان اللفظ مستعمل في المعنى الحقيقي مع ايضا بلا قرينة غاية الامر حصول الاحتمال فيتوجب ان مثال الاشتراك ولا يسقط
عن كونه حقيقة ولا يلزم الاشتراك المرجوح ايضا الا نزاع في صاحب المعالم مع انه جعل الامر في اخبار الائمة عليهم السلام مجازا
في الندب مساويا للحقيقة من جهة التبادر وعدمه لم يقل بصيرورته مجازا في الوجوب في عرفهم فالذي يصح ان يحمل كلامه
عليه دعوى شيوع استعمال الامر في كلامهم في الندب خاليا عن القرينة وانفهام ارادة الندب من رواية اخرى او اجماع
او غير ذلك فان كثرة الاستعمال مع القرينة لا يستلزم ما ذكره كما لا يخفى وهو لا ينكر ان الامر في كلامهم ايضا مستعمل في الوجوب
بلا قرينة وان علم الوجوب من الخارج ولا يتفاوت الامر بين تبادر المجاز الراجح او حصول التوقف والظاهر ان من يقول
بتبادر المجاز الراجح ايضا لا يقول بعدم جواز الاستعمال في اللفظ بلا قرينة غاية الامر توقف الفهم على القرينة وكذلك
التوقف لا يلزم المجازية ولذلك اختلفوا في مبحث تعارض الاحوال في حكم اللفظ اذا دار بين الحقيقة والمجاز الراجح فقيل
بتقديم الحقيقة من جهة رجحان جانب الوضع وقيل بتقديم المجاز الراجح لترجيح جانب الغلبة فان الظن يلحق الشيء بالاعم
الاغلب ومثل ما ذكرنا مثل المشترك اذا اشتهر في احد معانيه مثل العين في الباصرة والينبوع او الذهب فانه
لا ريب انه عند الاطلاق انما ينصرف الذهن الى احد المذكورات لا الى غيرها من المعاني ومع ذلك فلا يجوز الاعتماد على هذا
الانصراف وبالجملة التبادر مع ملاحظة شهرة لا يثبت كونها حقيقة ولا يخرج الحقيقة الاولى عن كونها حقيقة فتأمل
دائما واستقم وبالتأمل فيما حققنا يعلم كون تبادر الغير علامة المجاز الثالث صحة السلب يعرف بها المجاز كما يعرف الحقيقة
بعدمها والمعتبر فيه ايضا اصطلاح التخاطب فصحة السلب وعدمها في الاصطلاح لا يدل على كون اللفظ مجازا او حقيقة في ذلك الاصطلاح
كما عرفت في التبادر والمراد صحة سلب المعاني الحقيقية عن مورد الاستعمال وعدمها مثل قولهم للبليد ليس بحمار وعدم جواز [illegible]
وزاد بعضهم في نفس الامر احترازا عن مثل قولهم للبليد ليس بانسان ولا حاجة اليه لان المراد صحة سلب المعاني الحقيقية
والاسلوب الاستعمال الحقيقة [illegible] فغير محتاج اليه [illegible] في نفس الامر وقد اورد على ذلك باستلزام الدور
المضمر بوجهين فان كون المستعمل فيه مجازا لا يعرف الا بصحة سلب جميع المعاني الحقيقية ولا يعرف ذلك الا بعد معرفة ان المستعمل فيه ليس منها
المعاني الاشتراك فانه يصح سلب بعض معاني المشترك عن بعض وهو موقوف على معرفة كونه مجازا فاذا توقف كونه مجازا على
[illegible] مجازا [illegible] السلب لزم الدور المذكور واما الدور في عدم صحة السلب فلان المعنى الحقيقي موقوف على معرفة المعنى الحقيقي
توقف معرفة المعنى الحقيقي على عدم صحة سلب المعاني الحقيقي لزم الدور وهكذا قيل والحق ان الدور فيه مضمر لان معرفة
كون الانسان حقيقة في البليد موقوف على عدم صحة سلب المعاني الحقيقية للانسان عنه وعدم صحة سلب المعاني الحقيقية
موقوف على معرفة المعنى الحقيقي للانسان ويجوز سلبه عن البليد كالكامل في الانسانية ومعرفة عدم هذا المعنى موقوفة على كونه
معرفة الانسان حقيقة في البليد فنعم لو قلنا ان قولنا عدم صحة سلب المعاني علامة الحقيقة بالنسبة الى ما هو المعلوم
يحتاج الى اثبات الدور ولكنه لا يثبت اذا الحقيقة في الجملة وبالنسبة كما سنذكره وعلاوة ذلك فلم يكتفوا في جانب المجاز بعدم الحاجة
الجزئية ويتوقان صحة سلب بعض المعاني [illegible] بالنسبة وقد اجاب عنه بعضهم بان المراد اذا علم المعنى

اللفظ ومعناه المجازي بعلم قطعا ان المراد القابل فيه فانا نفهم صحة سلب المعنى الحقيقي عن المورد ان المراد المعنى المجازي وذلك
ثم قال ان ذلك الدور لا يمكن دفعه في جانب جعل عدم صحة السلب علامة الحقيقة لعدم جريان هذا الجواب فيه
الدور فيه بحاله فانا اذا علمنا المعنيين ولم نعلم ايهما المراد فلا يمكن معرفة كونه حقيقة لعدم صحة سلب المعنى الحقيقي فانه
المستعمل فيه مجازا مع امتناع سلب معناه الحقيقي عن مورد استعماله وان كان خبيرا بانهما انما افلا انه خارج
عن البحث فان الكلام فيما علم المستعمل فيه ولم يتميز الحقايق والمجازات الى ما علم الحقيقة والمجاز بعلم المستعمل فيه
ان الاصل في الثاني هو الحمل على الحقيقة واما ثالثا فان سلب المعنى المجازي مع انه يدل على ارادة المعنى الحقيقي
لمنه العلامة بالمجاز لا يقال ان المجازات قد تتعدد فنفي الحقيقة لا يوجب تعيين بعضها لانا نقول يتعين المجاز
ايضا بالارادة تعيين مخصص المجاز لا مطلقه مع ان لنا ايضا ان نقول سلب مطلق المعنى المجازي علامة الحقيقة فافهم واما
ثالثا فما ذكر في عدم صحة السلب للحقيقة فلانه يرد عليه ما سبق من كونه من وجهين للبحث فيما ان الكلام اذا استعمل في
كامل فيعلم انه يكون مجازا اذا اريد منه الخصوصية فلا ريب في صحة سلب معناه الحقيقي بهذا الاعتبار وانما يحتمل ذلك
ايضا وقد اجيب ايضا بان المراد سلب ما يستعمل فيه اللفظ المجرد عن القرينة وما يفهم منه ذلك عرفا اذ لا خلاف في انه يصح
عرفا ان يقال البليد انه ليس بحمار ولا يصح ان يقال للجبر بحمل لا يبشريات وفيما ان ذلك يرجع فتغيير عبارة ولا يدفع
السؤال فان معرفة ما يفهم من اللفظ عرفا مجردا عن القراين هو بعينه معرفة الحقايق فيرجع الحدا فيهم من العرف وفهم معنى
او تعدد بالاشتراك فيهم الكل اجمالا او بدون التعيين وذلك يتوقف على معرفة كون المستعمل فيه ليس غير ما يفهم
على التعيين او من جملة ما يفهم عرفا على الاجمال فبقي الدور بحاله ويمكن ان يقال لا يلزم في نفي العلامات الحقيقة العلم
المستعمل فيه مجازا بل يكفي عدم ثبوت كونه حقيقة بسبب عدم الانفهام العرفي فاذا سلب علم كونه حقيقة بكون
فيه مجازا لان احتمال الاشتراك مدفوع بان الاصل عدمه والمجاز خير من الاشتراك فيتم العلامة مع هذا الاصل
تثبت المجازية وفيه انه مناف لاطلاقهم بان هذه علامة الحقيقة فان ظاهره كونه سببا تاما لفهم المجازية
الحقيقية لا جزء سبب مع ان ذلك انما يتم عند من يقول بكون المجاز خيرا من الاشتراك وظاهرهم الاطلاق والذي يخلج
بالبال في حل الاشكال بجهات الاول انه يقال ان المراد كون صحة السلب علامة للمجازية صحة كل واحد من المعاني
الحقيقية عن المورد علامة المجازية بالنسبة الى ذلك المعنى المسلوب الحقيقي واحدا في نفس الامر فيكون ذلك المورد
مجازا فيهم وان تعدد فيكون مجازا بالنسبة الى ما علم سلبه عنه لا بعد فاذا استعمل العين بمعنى النابعة في الباصرة
لعلاقة جريان الماء فيصح سلب النابعة عنها ويكون ذلك علامة كون الباكية بمعنى مجازيا بالنسبة الى العين بمعنى
النابعة وان كان حقيقة في الباكية ايضا من جهة وضع اخر فان قلت ان سلب العين بمعنى النابعة بمعنى
لا يفيد كونه بمعنى مجازيا لجواز عدم العلاقة قلت هذا الوارد لكونه مجازا عنها بالفعل فاما اذا كان المراد كونه مجازا
بالنسبة الى المستعمل فيه فلا يرد ذلك وهو كاف فيما نحن فيه وما ذكرنا في المثال فاما هو من باب المثال فافهم
قولهم البليد ليس بحمار اذا اريد منه سلب الحيوان الناهق الذي هو معنى حقيقي للحمار في الجملة فيكون البليد
معنى مجازيا بالنسبة الى ذلك المعنى الحقيقي وان احتمل ان يكون الحمار موضوعا بوضع اخر للحيوان القليل الادراك
البليد حقيقة بالنسبة اليه فلا يكون سلبه بالمعنى الاول موجبا لمجازيته بالنسبة الى ذلك المعنى الذي الجوز سلبه

عنه وان احتمل ان يكون اللفظ بمعنى حقيقيا اخر يصح سلبه عن المبحوث عنه فيكون مجازا بالنسبة اليه فلا يكون
يتوقف معرفة كون المبحوث عنه حقيقة على العلم بكونه حقيقة حتى يلزم الدور وكيف يتصور صدق جميع الحقائق
على حقيقة لو فرض كون اللفظ مشتركا حتى يحصل فان مناط الاشكال كما توهم في جانب المجاز وهذا التقريب على الحكم
بعدم صحة سلب الحقايق سلبا كليا كما في المجاز وانما الدليل عليه جزئيا ولا يرد ذلك ولا يحتاج الى التحام الدور
لانا نثبت في اثبات الحقيقة مطلقا بل بالنسبة الى خصوص المعنى فلا يعتبر في المجاز ايضا كذلك ولا يضر الى ملاحظة
حتى يرتفع الدور والحاصل ان معرفة كونه حقيقة في هذا المعنى الخاص موقوف على معرفة الحقيقة في الجملة وذلك لا
دور الثاني ان يكون المراد من صحة السلب وعدم صحة سلب المعنى الحقيقي وعدمه عما احتمل فردية له بان يعلم اللفظ
حقيقة فيما افراد في دخول المبحوث عنه فيها وعدمه وما حاصله ان الشك في كون ذلك مصداقا لما علم كونه موضوعا له
في كون ذلك موضوعا له ام لا مثل انا نعلم ان الماء معنى حقيقيا ونعلم ان الماء الصافي الخارج من الينبوع من افراده
لكن نشك في ماء القليظ انه داخل في هذه الحقيقة ام لا فنعتبر بصحة السلب عنه وعدمها وهذا ايضا لا يستلزم الدور
فافهم ذلك وهذان الوجهان تمام بحقيقته احدهما العلم والحدوث السرايع الاطراد وعدم الاطراد فالاول علامة
الحقيقة والثاني علامة المجاز فنقول صيغة الفاعل حقيقة لذات ثبت له المبدأ فالعالم يصدق على كل ذات ثبت له
العلم وكذا الجاهل والفاسق وغيرها بخلاف اسئل بموضع يحتمل عن شانه ذلك فيقال اسئل بيدا واسئل قرية الى غير ذلك
اسئل الدار وقضية السؤال عن الاثر ولا ارادة اهلها غير مطرد فلا يقال اسئل البساط واسئل الجدار وبيان ذلك
يحتاج الى تمهيد مقدمة وهي ان الحقايق وضعها شخصي والمجازات نوعي والمراد بالاول ان الواضع عين اللفظ الخاص
المعين بازاء معنى خاص معين سواء كان المعنى عاما او خاصا وسواء كان وضع اللفظ باعتبار المادة والهيئة لما وضعهم
للمادة منضمة فيه على السماع بخلاف ما وضع باعتبار الهيئة فقط كانواع المشتقات فانها مندرج الدليل الاعم فالفاعل
والمصدر المتجوز ونحوها اللغة الشرعية ان اسما اشتقوا منها والمراد بالثاني ان الواضع جوز استعمال اللفظ فيما يناسب
المعنى باحدى العلاقات المعهودة فالمجازات كلها قياسية لعدم مدخلية خصوص المادة والهيئة فيها بل المعتبر فيها
نوع العلاقة بينها وبين المعاني الحقيقية وبعبارة اخرى لا يحتاج المجاز الى نقل خصوصه من العرب بل يكفي
العلم والظن برخصة ملاحظة نوع العلاقة في الاستعمال فيها من استقراء كلام العرب فيقاس عليه كالحلول والمجاورة
وغيرها ولا يتوقف على النقل والا لتوقف اهل اللسان في مجازاتهم على ثبوت النقل ولما احتاج المتجوز الى النظر
العلاقة بل كان يكتفي بالنقل ولما بث المتجوز في الحقايق الشرعية الحادثة مع عدم معرفة اهل اللغة بتلك المعاني
الموارد بعينه وذهب جماعة الى اشتراط النقل الاحاد فلا يوجب احدها الاخر ولكن كذلك لزم كون القران غير عربي
قال الله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا مع مجازات لم ينقل عن العرب فهو غير عربي والقران مشتمل على المجازات
لكن المجازات منقولة عنهم يلزم ما ذكروه اولا النقض بالصلوة والصوم وغيرها على مذهب القاضي وثانيا ان ما ذكر
كون مجازات القران منقولة عنهم بجميع المجازات وثالثا الاسم اللفظ العربي الاصلي مع انه منقول باسماء الاعلام
والعربية كالتسكاه والتنكوه والتجميل لا يجاب الاسم ابطال كونه غير عربي فانه يسلم لو اريد بضمير انا انزلناه مجموع القران
لم لا يكون المراد البعض المعهود كالسورة التي هذه الاية فيها بناء على ان الذكر لان القران مشترك معنوي بين الكل والبعض

ويطلق على كل من اجزائها ونابعهما اذ ان مشترط نوع العلاقة كما في المجاز الاشتمال النخلة في الحائط والجبل الطويلين الى
والنكتة للعقيدة بالعكس للمجاورة والابن للاب وبالعكس للسببية والمسببية وهكذا والثاني ان نظم وقد اجيب عن ذلك
ذلك من جهة المانع لا عدم المقتضي غير موجود فالاصل عدم جواز الاستعمال لكون اللغات توقيفية الا ان يثبت
فيه نقول ان المجاز عطا ما حققناه هو ما ينتقل فيه من الملزوم الى اللازم فلا بد فيه من علاقة في الجملة توجب الانتقال ولذا
اعتبروا في الاستعارة ان يكون وجه الشبه من اظهر خواص المشبه حتى اذا حصل القرينة على عدم الارادة انتقل الى لازمه
في الاسد فلا يجوز استعارة الاسد للرجل باعتبار الجبهة او الحركة ونحوهما وكان الحال في المشبه به فلا بد ان يكون
بعضهم المطابقة فيه ظاهر ولذلك ذهب الى كون الاستعارة حقيقة وان التجوز في امر عقلي هو ان يجعل الرجل الشجاع من
الافراد ان يجعل للاسد فردان متعارف وغير متعارف الاسد قد اطلق على المعنى الحقيقي بعد ذلك التصرف العقلي وهذا
التصرف مفقود بين النخلة والحائط لاستعارة النخلة للرجل الطويل هو انه يخصه من يحصل الطول مع تفاوتهما في
الطول وعرضه في الجبل والحائط بها وهكذا ملاحظة المجاورة فان المجاورة لابد ان يكون بالنسبة الى العينين
منظورا اليها في الالفاظ كالماء والنهر والميزاب لا كالشبكة فان المجاورة فيها اتفاقية بل المستفاد من المجاورة
المؤانسة والتلازم بين الشبكة والصيد ونحوهما الا في الابن فعلاقة السببية والمسببية فيها انها خفية عرفا
الى يزيد والابن مبني لانحصارها السببية والمسببية في الزوجية والربابية والمرؤسية من الحرمة والمنع ان النقابل
الحاصل من جهة التضايف يوجب قطع النظر عن سائر المناسبات وبالجملة لما كان الذهن من المجاز الانتقال من الملزوم الى اللازم
يظهر من العرب الاكتفاء بالعلاقة الظاهرة الا ترى ان استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل ليس بمحض علاقة الجزئية والكلية
بل لوحظ فيه كمال المناسبة بين الكل والجزء بان يكون ما ينتفي الكل بانتفاء الجزء كالرقبة للانسان والعين للربيئة باعتبار وصف
ربيئة وبالجملة الرخصة الحاصلة في النوع نراها الحاصلة في النوع في جملة هذا النوع وان كان في صنف من اصنافه او في افراده
كلام الثابت الظاهرة وهكذا فالاستقراء في العرب لم يحصل منه الرخصة وفي مثل هذه الافراد من انواع السببية والمجاز
هذا ويخرجها الا انه يحصل الرخصة في بعضها الموضوع المذكورات بالدليل فلاحظ وتامل اذا تقرر ذلك فنقول قد اورد
على كون الاطراد دليل الحقيقة النقض بمثل اسد للشجاع فانه مطرد ومجاز تخلف الدليل عن المدلول وعلى كون عدم الاطراد دليل
المجاز بمثل الفاضل السخي ونحوهما فانها موضوعان لذات تثبت الفضيلة والسخاء ولا يطلق عليه تعالى مع وجودهما فيه والقارورة
موضوعة لما يستقر فيه الشيء ولا يطلق على غير الزجاجة واجيب عن الثاني بما ذكرنا ان الفاضل موضوع
لمن له الجهل والسخي موضوع لمن له التحلل والقارورة للزجاج لا لكل ما يستقر فيه الشيء اولا والقارورة تنفق
وقد يترك المعنى الاول لاجل الاطراد والتحقيق ان يقال ان اريد بكون عدم الاطراد دليل المجاز انه تبين
حصل فيه العلاقة ولو في صنف من اصنافه فلا ريب ان المجاز يخصه بما حصل فيه الرخصة وهو مطرد وان اريد
انه يوجد محل الرخصة في النوع غير مطرد وقد عرفت انه ليس كذلك فنقول ان عدم جواز استعمال الجدار مثلا انما هو لعدم
الرخصة فيه لا لوجود المانع كما نقلنا عن بعضهم الا ترى انه يجوز ان يقال اسئل الدار واسئل البلد واسئل المزرعة
واسئل البستان وغير ذلك ومثله اطراد الاسد للذات يثبت لها الشجاعة وان كان من جنس افراد الحيوان غير الانسان وبالجملة المجاز
بالنسبة الى ما ثبت فيه نوع العلاقة فيه مطرد ولو كان في صنف من اصناف ذلك النوع قانون الاطراد علامة الحقيقة

المجاز فكما استعمل اللفظ في معنى او معان لم يعلم وضعه له فهل الحكم بكونه حقيقة او مجازا او حقيقة اذا كان واحدا او
التعدد او التوقف لان الاستعمال اعم المشهور الاخير وهو المختار لعدم دلالة الاستعمال على الحقيقة والسيد المرتضى
على الاول لظهور الاستعمال فيه وهو ممنوع والثاني منقول عن ابن جني وجعله بعض المتاخرين لان اغلب
لغة العرب مجازات والظن بالاعم الاغلب هو الحجة ممنوع ولو سلم فخفا وبه الظن الحاصل من الوضع ثم والثالث
مبني على ان المجاز يستلزم الحقيقة مع الاتحاد لا يمكن القول بالمجاز فيه ومع التعدد فلما كان المجاز خير من
فيقدم عليه ويرد عليه ان ذلك لزوم استعمال الحقيقة والمجاز في المنع فالوحدة يمنع استلزام المجاز الحقيقة
فيستلزم الاستعمال وان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود فنقول لا عدم العلم بالوضع مع العلم بالمستعمل فيه
على وجهين الاول ان يعلم اللفظ استعمل في معنى واحد او في معان متعددة ولم يعلم انه موضوع لذلك الكلي او الفاني
فيحتمل عندنا ان يكون المستعمل فيه نفس الموضوع له ويحتمل ان له معنى آخر وضع له ويكون هذا مجازا عنه فلا يعرف
الموضوع له اصلا لا يقينا ولا غير معين وعلى هذا يترتب القول بكون سبب القول بانه لا يستلزم كون المجاز مستلزما للحقيقة
الوجه الاقوى ولكن ذلك الوضع وحدة المستعمل فيه فرض نادر لم يثبت عليه اصلا والثاني ان يعلم الوضع
للمعنى في الجملة وهو يتصور ايضا على وجهين احدهما ان يعلم انه معنى حقيقيا ويعلم انه استعمل في معنى خاص ايضا ولا
نعلم انه هل هو او غيره وذلك الجهالة انما هو بسبب جهالة الموضوع له لا بسبب جهالة الوضع مثل انا نعلم ان ليلة
موضوعة لليلة ما واستعمل فيها ايضا مثل في ليلة انا انزلناه في ليلة القدر ولكن لا نعلم ايضا بعينها فاذا
اطلقها الشارع على ليلة النصف من شعبان مثلا او ليلة الاحد والعشرين من رمضان مثلا فهل نحكم بمجرد ذلك
الاطلاق انها هي الموضوع له اللفظ او يقال ان الاستعمال اعم من الحقيقة فيمكن ان يكون اطلاقها عليها من باب اطلاق
ويكون نفس الموضوع له اللفظ شيئا آخر هذا ان لم يكن من باب التنصيص والحمل الذي هو من باب في الموضوع له كما لو نص
في الحديث على ان ليلة القدر هي هذه وذلك مثل ان يقول ان ليلة القدر هي هذه الليلة فلانا ولو فرض تعدد المستعمل
فيه ح نتيجة عدم دلالة الاستعمال على شيء ويلزم السيد ومن قال بمقالة القول بتعدد الموضوع له لو جعلوا القائل وهو كما
تري والثاني انا نعلم ان اللفظ استعمل في معنى او اكثر ونعلم ان له معنى آخر حقيقيا معينا في نفس الامر ولكن
نشك في ان المستعمل فيه ايضا حقيقة ام لا وذلك لا يتصور الا ووجب احدهما ان نشك في انه هل هو فرد من
المعنى الحقيقي او مجاز بالنسبة اليه وثانيهما ان نشك في ان اللفظ هل وضع لماهية يوضع عليها ويكون
المثال الاول ما علمنا ان الصلاة معنى حقيقيا في الشرع قد استعمل فيه لفظها وهو المشروط بالتكبير والقبلة والقيام
واستعملت في الافراد المشروطة بالطهارة والركوع والسجود منها ايضا فنعلم جزما ان معانيها الحقيقية فاذا اطلقت على
صلاة المتنفل هل هذا الاطلاق علامة الحقيقة بمعنى ان المعنى الحقيقي للصلاة هو المعنى الاول العام لا المشروط بالطهارة
والركوع والسجود ايضا او بعض افرادها نوعي بوضع على حدة لصلاة المتنفل يعني ان الاستعمال اعم من الحقيقة فان نظر منه
الحقيقة المعلومة فيلحقها بها والا فالحكم بكونها حقيقة بالوضع المستقل يكون مشتركا لفظيا وكذلك اذا رأينا اطلاق
اللفظ ونظير ذلك في عدم اجراء حكم الحقيقة على المتكرر منه على المشهور وانما على السيد على الاصل الاول في الاستعمال
في اصل حكم الحقيقة حتى يظهر المراد منها بالقرائن على الثاني مثلا اذا رأينا ان الحكم بوجوب نزح تمام ماء البئر على الحامل

الرابع قولنا ان السكر المأخوذ من العنب حقيقة في غيره فالامر بين ان يكون المراد منه الفقاع مثل الخمر في الحرمة فيكون
مجازا فلا يثبت جميع احكام الحقيقة فيه ليتفرع عليه نزح جميع ماء البئر وبين ان يكون المراد منه الخمر الاول بان يقع
ان الخمر اسم للقدر المشترك بينهما فيدخل الفقاع في الخمر المطلق المحكوم عليها بوجوب نزح الجميع او يقع ان الخمر موضوع
للمتخذ من العنب المسكر فيكون موضوع الفقاع ايضا في عرف [illegible] حتى تظهر من القرينة ان ابن العنب هو المراد في الخمر المطلق
عليها بوجوب نزح الجميع نظير ما ذكرنا ان المراد بالمعنى في قولنا انه اذا استعمل اللفظ في معنى او معنيات ما اذا وان الاول انما
يتم بالنظر الى الوجه الاول اذ الحكم المستعمل فيه المعلوم فاما مثل كلمة الرحمن فهو خارج عن التنازع فيه اذ المجاز فيه
وان النزاع في ان الحقيقة ام لا وذلك لا ينافي القول بصيرورتها حقيقة عرفية وقد حققنا [illegible] انه لا منافاة بين
المشهور بوجوب التوقف لان الاستعمال اعم من الحقيقة في صورة تعدد المستعمل فيه وتوهم بان المجاز خير من الاشتراك
اما في صورة التردد بين كون المستعمل فيه مجازا او [illegible] فان اراد هو القدر المشترك بينهما فقط لعدم اشتراك اللفظ
يرجح المجاز عليه وهو [illegible] فيقولون بذلك انه لا يثبت حكم ما هو من افراد الحقيقة
هذا المشكوك فيه بمجرد اطلاق الاسم عليه واما في صورة التردد بين كون المستعمل فيه حقيقة او مجازا [illegible] كون
الاصل الحقيقة في الوجهين [illegible] في كونه حقيقة في الندب ايضا لاجل الاستعمال [illegible] بتوهم ان الاستعمال [illegible] الحقيقة
والتزام [illegible] على التنبيه ومن قال [illegible] فاذا قطعنا النظر عن غير الاستعمال ولا يوجب [illegible] الا التوقف [illegible]
المجازية بدليل آخر فلذلك يقولون بان الصيغة في الندب مجاز ولا يتوقفون في ذلك [illegible]
[illegible] بعض الفضلات [illegible] ما وقع من صاحب المدارك قال في شرح [illegible] البئر [illegible] ان النصوص انما تضمنت
في الخمر الا ان معظم الاصحاب لم يفرقوا بينه وبين سائر المسكرات في هذا الحكم واحتجوا عليه باطلاق الخمر [illegible]
على كل مسكر فيثبت له حكمه وفيه بحث فان الاطلاق اعم من الحقيقة والمجاز خير من الاشتراك انتهى ونظير ذلك [illegible]
رد من اوجب نزح الجميع للفقاع مستدلا باطلاق الخمر عليه في الاخبار وان [illegible]
[illegible] المجاز خير من الاشتراك [illegible] بالتأمل فيما حققناه واما نظر جمهور علمائنا في الاستدلال [illegible]
فليس الى كون المسكرات [illegible] حقيقة او الفقاع [illegible] بل [illegible] الاستعارة والتشبيه المطلق [illegible]
التشابه في جميع الاحكام [illegible] في كلام الحكيم او الاحكام الظاهرة الشائعة منها حكم النجاسة ومقدار النزح [illegible]
في مثل وجوها ثلثة احدها الاجمال لعدم تعيين وجه الشبه والثاني العموم [illegible] في كلام الحكيم والثالث
التشريك في الاحكام الشائعة وهو اظهر الاحتمالات ومن هذا القبيل [illegible] الطواف بالبيت صلوة

قانون

[illegible] الاصل في التفهيم [illegible] هو [illegible] الاصل [illegible] يقتضي عدم ارادة الزائد على المعنى الواحد وعدم ارادة معنى آخر
من ذلك اللفظ وعدم وضع اللفظ الآخر [illegible] يكون مشتركا او منقولا وعدم ارادة معنى آخر من اللفظ غير المعنى
[illegible] مجازا [illegible] وجود هذه المخالفات وارادة هذه الامور من اللفظ بقرينة حالية او مقالية [illegible] وان
ارادة هذه الامور لم تكن قرينة عليها فلا ريب انه يجب الحمل على الموضوع له [illegible]
من هذه الامور المخالفة للاصل الموضوع له [illegible] الطارية له [illegible] خارجية [illegible]
[illegible] الاصول [illegible] تعارض الاحوال [illegible] بعض من الاشتراك والنقل والتخصيص والاضمار

وان كانا اقرب من المجاز لكنه لما كان [illegible] واثباتا [illegible] من اقسام المجاز وجعلها في الدور ذكر [illegible]
[illegible] منها [illegible] الآخر مثل ان المجاز ارجح من الاشتراك [illegible] وادخله في العبارة وكونه ابعد لانه لا [illegible]
[illegible] ابدا بخلاف [illegible] والاشتراك [illegible] المجاز [illegible] عن الخطأ او مع عدم القرينة [illegible]
المجاز [illegible] الحقيقة [illegible] في [illegible] المجاز [illegible] من كل من المعنيين [illegible] الفائدة بخلاف المجاز [illegible]
الاشتراك ارجح من النقل لان النقل يقتضي الوضع في معنيين [illegible] في [illegible] الوضع الاول [illegible] الاشتراك [illegible]
الاجمال [illegible] بسبب [illegible] وذلك حيث [illegible] الشرك وان [illegible]
[illegible] والتخصيص ارجح من الاشتراك لانه خير من المجاز وخير من الاشتراك والمجاز ارجح من النقل [illegible]
الى [illegible] على [illegible] الوضع والمجاز [illegible] الى قرينة صارفة [illegible] والاول [illegible] والمجاز [illegible]
[illegible] من النقل [illegible] ذلك [illegible] الاضمار [illegible] والتخصيص ارجح من النقل لانه ارجح من المجاز [illegible] من النقل
ارجح من المجاز [illegible] المراد [illegible] عدم الوقوف على قرينة التخصيص والمجاز [illegible] قرينة [illegible] على الحقيقة [illegible]
[illegible] والتخصيص ارجح من الاضمار لكونه ارجح من المجاز [illegible] الى غير ذلك من الوجوه التي ذكروها وفي [illegible]
[illegible] في تحقيقها [illegible] لا [illegible] هذا المختصر [illegible] في الترجيح [illegible]
ابدا [illegible] هنا [illegible] الكامل [illegible] بالارادة [illegible] ولا بد من حمل كلامه على ما هو [illegible] فائدة [illegible]
[illegible] نادرة بالنسبة [illegible] والظن [illegible] بالاعم الاغلب [illegible] ان [illegible]
[illegible] ذلك [illegible] الحكماء انهم [illegible] ذلك وما [illegible] من ملاحظة كلام [illegible] وهو حكيم [illegible]
[illegible] والاحسن [illegible] بل [illegible] الا [illegible] المراد [illegible] البلاغة [illegible]
[illegible] مقتضى المقام [illegible] التعقيد اللفظي والمعنوي وما يرتبط بالمحسنات اللفظية والمعنوية ولكن [illegible]
[illegible] من كلامهم [illegible] في باب الاحكام الشرعية [illegible] الاصحاب [illegible]
[illegible] هذا الظن [illegible] ان المجاز في [illegible] من المذكورات في اكثر كلام [illegible] ولا يمكن انكاره [illegible]
وكذا التخصيص [illegible] المجاز في العام [illegible] في غيرها فغير معلوم بل [illegible] معلومة [illegible]
يقدم المجاز على الاشتراك والنقل لا يبعد ترجيحه على الاضمار [illegible] وتقدم التخصيص على غيره [illegible] المجاز وغيرها
[illegible] بالاعم الاغلب [illegible] مثل هذا الظن [illegible] عليه [illegible] حجية [illegible] ارادة المجاز
[illegible] القرينة [illegible] ان الوضع من [illegible] هذه الامور المخالفة الطارية عليه [illegible] من جانب الواضع [illegible]
المجاز [illegible] المهودة [illegible] معرفة ان ذلك اللفظ مجاز او مشترك او منقول بقرينة [illegible]
عدم الوضع [illegible] وعدم [illegible] وعدم الاضمار وغير ذلك [illegible] اعتبار [illegible] هذا الظن من [illegible]
[illegible] في دلالة الالفاظ [illegible] بمجمل الاصل [illegible] الظن [illegible]
[illegible] الاحكام الشرعية والاحاديث [illegible] هذا الظن [illegible] وان شئت [illegible]
[illegible] الاسلام [illegible] ابن عمار [illegible]
[illegible] الصلوة في [illegible] في زمن الاسلام [illegible] كان [illegible] الاسلام قال [illegible]

بحث الحقيقة الشرعية في كلام

الغالب عليها الشيوع والانتشار ويدل على ذلك العرف ايضا فلاحظ **قانون** كل لفظ ورد في كلام الشارع فلا بد ان يحمل
على ما علم ارادته به منه ولو كان معنى مجازيا وان لم يعلم المراد منه فلا بد من حمله ان يحمل على حقيقة اصطلاحه ان
ثبت له اصطلاح خاص فيه او لم يثبت بل كان هو اصطلاح اهل زمانه وان لم يعلم ذلك ايضا يحمل على اللغوي او العرفي
ان وجد احدهما بخصوصه لاصالة عدم النقل فاذا وجد احدهما والحقيقة بدون ان تقدد فيجري في تحصيل الحقيقة باستعمال امارات
او القرينة المعينة للمراد مع حمله على مقتضاها من الترجيح او التوقف وان وجد كلاهما فان كان اللفظ العرفي هو عرف الشرع
فهو محل النزاع في ثبوت الحقيقة الشرعية والا فالمشهور تقديم العرف العام لافادة الاستقراء ذلك وقيل اللغة تقديم
لاصالة عدم النقل والاول اظهر واما ثبوت الحقيقة الشرعية ففيه خلاف والمشهور بينهم ان النزاع في الثبوت مطلقا
والنفي كذلك والحق كما يظهر من بعض المتاخرين التفصيل **وتحرير** محل النزاع هو ان كثيرا من الالفاظ المتداولة على لسان المتشرعة
[illegible] بشرع شرعنا فيها كان لها معان سابقا معان في المعاني الجديدة التي احدثها الشارع ولم يكن يعرفها
اهل اللغة مثل الصلوة في الاركان المخصوصة والصوم في الامساك المخصوص الى غير ذلك فهل ذلك بوضع الشارع اياها
بازاء هذه المعاني بان نقلها عن المعاني اللغوية ووضعها لهذه المعاني الجديدة او استعملها مجازا في هذه المعاني
مع القرينة وكثر استعمالها الى ان استغنى عن القرينة فصارت معانيها او لم يحصل الوضع الثانوي في كلامه الا بالقرينة
فان قلنا بثبوت الحقيقة فلا بد من حملها على هذه المعاني والا فعلى اللغوي وقد طال التشاجر بينهم في الاستدلال
ولكل من الطرفين حجج واهية واقوى ادلة النافين اصالة عدم النقل واقوى ادلة المثبتين الاستقراء ويندرج
الاستقراء وقد يستدل بالتبادر بانا اذا سمعنا هذه الالفاظ في كلام الشارع يتبادر في اذهاننا تلك المعاني وهو علامة
الحقيقة وهذا اضعف الحجتين لان الغرابة بحيث لا يحتاج الى البيان اذ من الظاهر ان الغرض من التبادر هو تبادر المعنى من اللفظ عنده
بذلك اللفظ فالسامع النحوي يتبادر من لفظ الفعل من اللغوي ويتبادر الى ذهنه ما دل على حدث في نفسه مقترن باحد الازمنة
لا يلزم منه كونه حقيقة فيه عند اللغوي ايضا وربما زاد بعضهم مصادرة وقال الظاهر ان التبادر المذكور في استعمال
الشارع لاجل انه المتشرعة بهذه اللفظ **وفيه** ان التبادر معلوم وكونه لاجل من غير الوضع غير معلوم
الشارع وهو مقلوب عليه بان التبادر معلوم وكونه من اجل وضع الشارع غير معلوم وعلى المستدل الاثبات ولا يكفيه
وكيف كان فالحق ثبوت الحقيقة الشرعية في الجملة واما في جميع الالفاظ والازمان فلا والذي يظهر من استقراء كلام
الشارع ان مثل الصلوة والزكوة والصوم والحج والركوع والسجود وغير ذلك قد صارت حقائق في صدر الاسلام بل انها
الفاظ كانت حقائق في هذه المعاني **قبل شرعنا** ايضا لكن حصل اختلاف في الكيفية وحصل التجديد فيها وفي غيرها من الالفاظ
الكثيرة في زمان الصادقين عليهما السلام ومن بعدهما فلا ينبغي التامل فيه كما صرح به جماعة من المحققين واما مثل لفظ الوجوب
والسنة والكراهة ونحو هذا فثبوت الحقيقة فيها في كلامهما ومن بعدهما ايضا محل تامل فلا بد للمفتي من التتبع والتحري
لا يقتصر ولا يقلد ثم ان ما ذكرناه من الوجهين في كيفية صيرورتها حقيقة فالاول منهما في غاية البعد بل الظاهر الوجه الثاني
وعليه فلا يحصل ثمرة النزاع الا في ما علم انه صدر بعد الاشتهار في هذه المعاني الى ان استغنى عن القرينة فان علم انه كان
بعده فيحمل على الحقيقة والا فيمكن صدوره قبله ومع ذلك يمكن ارادة المعاني الجديدة واخفاء القرينة ويمكن ارادة المعنى اللغوي
والاصل عدمها الحمل على اللغوي هذا التقريب فليرجع الى التفصيل الذي ذكرناه وليتامل وليتتبع لئلا يختلط الامر

[illegible]

اشار الهادي **ثم اعلم** انه قد نسب بعض المنكرين للحقيقة الشرعية القول بان الشارع استعمل تلك الالفاظ في المعاني
الشرعية بل يقول انه استعملها في المعاني اللغوية والزوايد شروط لصحة العبادة فالصلوة مثلا مستعملة في الدعاء وكونه
مقترنا بالركعات شرط لصحة الدعاء خارج عن المشروط وكذا الغسل هو غسل بشروط زوائد وهكذا فلا نقل عنده ولا حقيقة
جديدة وقد يقال يلزمه ان لا يكون المصلي مصليا اذا لم يكن داعيا كالاخرس اذا لم يكن سامعا كالمنفرد وهو باطل
هذا القائل ينفي التركيب والماهيات المخترعة عند الشارع وتظهر الثمرة في امكان جريان اصل العدم في اثبات الاجزاء
الشرائط وعدمه وبيان ذلك انه لا خلاف **ولا ريب** في كون الاحكام الشرعية توقيفية لا بد ان تتلقى من الشارع
اما موضوعات الاحكام فان كان من قبيل المعاملات فيرجع فيه الى العرف واللغة واهل الخبرة كالبيع والارث ونحوهما
كل لفظ استعمل في كلام الشارع لافادة الحكم اولا فادة بيان ماهية العبادة كالغسل بفتح الغين والمسح ونحوهما وان كان
من قبيل العبادات كالصلوة والغسل ونحوهما فهو ايضا كنفس الاحكام فانها ماهيات محدثة من الشارع لا يعلمها الا من قبله
القائل فيرجع فيها ايضا الى اللغة والعرف كالمعاملات لا انه يقول بكونها شرطا لماهية الاخران بقاربها بما يثبت عنده من الشرع
فان قلنا بحمل الماهيات الجديدة من جانب الشارع واحدثها فيصير العبادات اسما لمركب في الاجزاء بحيث ينتفي بانتفاء الاجزاء فلا بد في
حصول الامتثال به حصول العلم بجميع اجزائه وشرائطه فاذا شك في كون شيء جزءا له او شرطا له فلا يمكن العمل بالاصل عدم
المدخلية للزوم العلم بالاتيان بالماهية المعينة ولا يكفي في ذلك عدم العلم بعدم الاتيان واما على القول بعدم تركيب ماهيته
فالمكلف به هو المعنى اللغوي ولا تامل فيه والباقي امور خارجة عنه يمكن نفي ما شك في ثبوته من الشرايط الخارجية باصل
العدم كالمعاملات واما ثانيا فمنع كلام هذا القائل لجعله النزاع على القول بثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه بان يقال بطلانه على
القول بثبوت الحقيقة الشرعية واضح فان الصلوة اسم لهذا المركب وكذا القرينة الصارفة عن اللغوي لا بد ان يحمل على
الشرعي لكونها شرعي مجازات وشيوعها فيها من لما عرفت انه منكر للحقيقة الشرعية بل منكر للماهيات الحادثة لان بعد القول
مذهب الباقلاني والبناء على المشهور في كون تلك العبادات ماهيات محدثة فهل يجوز اجراء اصل العدم فيها بمعنى انا اذا شككنا في كون
جزء منها او شرطا للصحة فهل يمكن نفيه باصالة العدم ولا بد من الاتيان بما يوجب اليقين بحصول الماهية في الشارع فيه خلاف
في تحقيق ذلك من **تمهيد مقدمة** وهي انهم اختلفوا في كون العبادات اسامي للصحيحة او الاعم منها وهذا الخلاف ايضا
لا يتوقف على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فيحصل بكون فيما ثبوت الحقيقة المتشرعية ومطلق استعمال الشارع تلك الالفاظ
فيها فالنزاع في الحقيقة في انه هل المطلق لفظ دال على تلك الماهيات المحدثة فهل يراد الصحيحة منها او الاعم والثمرة في
النزاع تظهر فيما لو علم ان فعل محصل الامتثال المحرم عدم العلم بالمصداق للماهية عليها او لا بد من العلم بالصحة مع الشك
في مدخلية شيء في تلك الماهية جزءا كان او شرطا فلا يحكم بمجرد فقدان ذلك بالبطلان على الثاني بخلاف الاول وكذلك
الصحة وما يظهر من كلام بعضهم من التفرقة بين الشك في الجزء والشرط وان القول بجريان على القول الثاني ايضا فلعله مبني على ان المركب
لا يتم الا بتمام الاجزاء فكيف يمكن يصدق الاسم على الفاقد مع الشك في جزئية شيء من اجزائه وفيه ان مبنى كلام الاعمي على
العرف وانتفاء كل جزء لا يوجب انتفاء المركب عرفا ولا يوجب عدم صدق الاسم في المتعارف الا ترى ان الانسان لا ينتفي بانتفاء
اصبع عرفا بخلاف مثل راسه ورقبته والحاصل انه لا ريب في ان الماهيات الجديدة امور مخترعة من الشارع ولا شك ان
المحدث الشارع متصف بالصحة لا غير بمعنى انه يجب ان يكون بها على الامر عند الشارع بكونه موجبا للامتثال للامر بالماهية من حيث

هل العبادات اسامي للصحيحة او الاعم

[illegible]

١٤

بالماهية لكنهم اختلفوا في هذا الاختلاف لوجهين احدهما ان نقول اذا وضع الشارع اسماً لهذه المركبات واستعمل فيها
بمناسبة فهو يريد تلك الماهية على الوجه الصحيح بالمعنى المذكور من الحيثية المذكورة وهذا القدر يستلزم الارادة ولكنه
كانت الماهية عبارة عن المركب من الاجزاء باجمعها من دون مدخلية الشرائط والشرائط خارجة عنها ولا مانع من وضع اللفظ
بازاء الماهية مع قطع النظر عن كونها جامعة للشرائط ولا من وضعه بازاء الماهية مع ملاحظة اجتماعها لشرائط الصحة فاختلفوا
في ان الالفاظ هل هي موضوعة للماهية مع اجتماع الشرائط او الماهية المطلقة فمن يقول انها اسام للاعم انها اسام
لنفس الماهية الصحيحة من حيث هي القابلة للصحة الزائدة على هذه الحيثية وعدمها والحاصل ان الاول يقول بان الصلوة مثلا
اسم للاركان المخصوصة حال كونها جامعة للشرائط مثل الطهارة عن الحدث والخبث والقبلة وغير ذلك او انها اسم للاركان
المخصوصة والشرائط معا والثاني يقول بانها اسم الصلوة بدون اشتراط اجتماعها الشرائط ولا مع الشرائط فتظهر الثمرة
فيها بجريان الاصل في شرطية شيء لحقيقة الماهية فعلى القول بكونها اسما للصحيحة لا بد من احراز شرائط الصحة ولا بد من العلم
بحصول الموضوع [illegible] والعلم باجتماعه بشرائط الصحة واما على القول الآخر فيحكم بوضعها لنفس الاجزاء المخصوصة
مع قطع النظر عن الشرائط فيحصل الامتثال للامر الوارد بالعبادة بمجرد الاتيان بها وبما علم من شرائطها وما يقال ان
الشك في الشرط يوجب الشك في المشروط معناه الشك في تحقق الشرط المعلوم الشرطية لا الشك في ان هذا الشيء شرط يتوقف
تحققه عليه ام لا والوجه الثاني ان مع قطع النظر عن الشرائط ايضا قد يحصل الاشكال بالنظر الى ملاحظة الاجزاء فان بعض النقص
في اجزاء المركب لا يوجب سلب اسم المركب عنه عرفا كما ذكرنا في الانسان المقطوع الاذن [illegible] والاصبع [illegible] الصلوة
في الاصل موضوعة للماهية التامة الاجزاء ولكن لا يصح سلبها عنها بمجرد النقص في بعض الاجزاء فيتم القول بكونها اسما للاعم
فيرجع الكلام الى وضعها لما يقبل هذا النقص الذي لا يوجب خروجها عن الحقيقة عرفا وذلك لا يستلزم كون الناقصة مامورا
بها ومطلوبة لان مجرد صدق الاسم عند الشارع لا يوجب كونها مطلوبا له وتظهر الثمرة فيما لو نذر احد ان يعطي شيئا
لمن رآه يصلي [illegible] في احد السجدتين او لم يقرأ السورة في احد الركعتين فبر النذر [illegible]
كون تلك الصلوة مطلوبة للشارع ومامورا بها [illegible] صدق الاسم [illegible] وكونها مامورا به ومطلوبا [illegible] الامتثال
اذ لا بد في الامتثال مضافا الى صدق الاسم كونها صحيحة ايضا وتتفاوت الاحكام بالنسبة الى الامرين وتظهر الثمرة فيما
لو [illegible] المطلوبية والتصريح بمجرد صدق الاسم فيما لو شك في جزئية شيء للصلوة ولم يعلم [illegible]
القول بكونها اسما للاعم [illegible] وعلى القول بكونها اسما للصحيحة التامة الاجزاء الجامعة للشرائط فلا لعدم معلومية
الاجزاء [illegible] لشرائط الصحة من الحيثية التي قدمنا ذكرها [illegible] شرائط الصحة [illegible] الاظهر عندي هو كونها
اسامي للاعم [illegible] كما يظهر من [illegible] وعدم صحة السلب [illegible]
تبادر القدر المشترك منها ويلزم على القول بكونها اسامي للصحيحة لزوم القول بان ماهية صلوة الظهر مثلا [illegible]
[illegible] النوم والتيمم والمريض والمحبوس والمسافر [illegible]
ذلك [illegible] الشك في جزئيات مسائل الشك والسهو [illegible] وهكذا الى غير ذلك واما على القول بكونها اسامي
للاعم فلا يلزم شيء من ذلك لان هذه احكام مختلفة ترد على ماهية واحدة مع ان الصلوة [illegible] الوضوء [illegible]
والوقت [illegible] والقبلة وغيرها اشياء اخر [illegible] الصلوة بالتلبس بها فالظاهر ان لكل منها اسما آخر ولا دخل [illegible]

[illegible] انها اسام لنفس الماهية الجامعة لشرائط الصحة الزائدة على الحقيقة الحاصلة من جهة الماهية من حيث هي ومراده من قوله بانها اسام صح

لاشتراط شيء في اعتباره في تسميته به [illegible] كونها اسامي للاعم اتفاق الفقهاء على ان اركان الصلوة هي ما تبطل
زيادتها ونقصانها عمدا او سهوا اذ لا يمكن زيادة الركوع مثلا [illegible] ولا ريب في كونه منهيا عنه مع ذلك
ركوعا لا يمكن ان يقال ان صورة الركوع [illegible] الركوع الحقيقي وان لم يكن صحيحا فان من انحنى في الصلوة بمقدار الركوع لاجل
اخذ شيء من الارض [illegible] وضع اليد على الركبة بحيث يحسب الناظر انه [illegible] ركع فلا يوجب بطلان الصلوة من اجل زيادة الركن
فالمراد بالاطلاق في الاسم في عرف المتشرعة حقيقة وهو لا يتحقق الا مع كون الركوع اسما للاعم فالصحيح ما اخترناه [illegible]
[illegible] الشرائط وكون الاصل [illegible] مثل لا صلوة الا بطهور [illegible] في نفي الحقيقة [illegible]
في [illegible] ولعل المدعي لذلك انما تمسك [illegible] الاوامر [illegible] وهذا اسد لعدم [illegible]
الاوامر [illegible] قرينة لارادة الصحيحة وذلك لا يستلزم وضعها لها واما مثل قوله لا صلوة الا بطهور [illegible] في
خصوص هذه التراكيب كما لا يخفى على من لاحظ النظائر كقوله لا عمل الا بنية ولا نكاح الا بولي ولا صلوة لجار المسجد الا
في المسجد وغير ذلك فان القدر المسلم في اصالة الحقيقة انما هو في حمل الالفاظ المفردة واما مثل هذه الهيئات التركيبية التي
نفس الذات موجودة فيها [illegible] صفة من صفاتها فلا يمكن دعوى اصل الحقيقة فيها [illegible]
[illegible] هذه الجملة [illegible] الصلوة والصيام ونحوهما [illegible] هذه الاشياء [illegible]
[illegible] الذات [illegible] شرطا من شروطها بل [illegible] الشك في [illegible]
[illegible] ولذلك [illegible] العلماء هذا التداول في مباحث المجمل والمبين ولم يجعلوا الارادة نفي الحقيقة
الذات [illegible] التضعيف [illegible] الاصل الحمل على الحقيقة بل الاصل هنا خلافه [illegible]
هذا [illegible] صارت قرينة لحمل هذه العبارة على مقتضى الحقيقة العرفية التي هي [illegible]
بان [illegible] نفي الذات [illegible] حمل هذه العبارة على نفي الذات مع كونها [illegible] صفة من صفاتها [illegible]
[illegible] الصلوة اسما للصحيحة [illegible] نظائرها [illegible] مثل لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد فاذا
اردنا اثبات كون الصلوة اسما للصحيحة بسبب مقتضى الحقيقة العرفية فذلك يوجب الدور الا ان يكون مراد المستدل ان اصالة
الحقيقة تقتضي ذلك [illegible] في غيرها بدليل [illegible] في الباقي [illegible] لا صلوة الا بطهور
ما كان المنفي عبارة عن خارج [illegible] النظائر [illegible] مقتضى الاصل فلا ريب ان ذلك خلاف الانصاف فان [illegible]
في [illegible] ان يستدل احد منا [illegible] البحث [illegible]
باصالة الحقيقة [illegible] بكونها موضوعة للصحيحة من العبادات والانصاف ان كون هذه [illegible]
من الادلة على كون العبادة اسامي للاعم [illegible] ان هذا مما يدل على
الصلوة التي لا طهور لها ولا فاتحة فيها ليست بصلوة ولا يدل على ان الصلوة اسم للصحيحة كما لا يخفى اذ لو حصل الطهور [illegible]
الصلوة [illegible] السورة [illegible] واجبة مع الفاتحة ام لا فهذا الحديث لا ينفي كون الصلوة الخالية منها صلوة ولا يدل
ان الصلوة اسم [illegible] مع جميع شرائط [illegible] الشهيد [illegible] في القواعد الماهيات الجعلية كالصلوة والصوم [illegible]
العقود لا يطلق على الفاسد الا الحج لوجوب المضي فيه فلو حلف على ترك الصلوة او الصوم اكتفى بمسمى الصحة وهو الدخول
فيها [illegible] الحنث [illegible] شرعا [illegible] واما [illegible] في الصلوة

نقصانها [illegible]

في العموم مع مانع من الدخول لم يحنث قطعا انتهى والظاهر ان مراده ما لكونه شيئا من العقود في الحنث بعض لو حلف على ترك البيع
مثلا في مكان مكروه يحصل الحنث بمجرد الدخول وان لم يظهر مورده الا ان يجب المضي فيه ان كلامهم في الاوامر والنواهي
الشرعية وان مرادهم ان الفاسد لا يكون مطلوبا الا في الحج فانه يجب المضي في فاسده لا في مطلق التسمية والاصطلاح ولو
احتمل كونها علامة الاسلام وموجبا للجواز فكل ذي نية بمجرد ذلك فعلى ما ذكرنا بذلك يحتمل ان الاقرب ان كلام الاولين
اعم من الاطلاق الحقيقي بلا ريب ان اطلاق الصلوة مثلا على الفاسدة اشتغالا بها في كلام الشرع والمتشرعة في وقت
الاحصار ان كان اراد منه الاطلاق الحقيقي فلا معنى لتخصيص الحقيقة بالحج والتفصيل في بعض الاخر بالمضي لا يوجب كون اللفظ
حقيقة فيه فظهر ان مراده الاطلاق على سبيل الطلب المطلوبة فان التسمية في كلام الشرع تماما لا يقابل بالانكار و
الى العرض ما يفيد ذلك ومن هذا قول الكليني في الدروس كالصحيح لابان عن الفضل ابن [illegible] عن ابي جعفر قال بني الاسلام
على خمس الصلوة والزكوة والحج والصوم والولاية ولم يناد بشيء كما نودي بالولاية فاخذ الناس باربع وتركوا هذه يعني الولاية
من الظاهر الواضح ان المراد بالاربع هي الاربع من الخمس والحقيقي ان عبادة هؤلاء فاسدة كما دل عليه الاخبار وكلام الاصحاب
بالاربع على هذا الوجه لا يكون الا مع جعلها اسما للاعم وذلك لا ينافي كون الحكم في نفس الامر هو الصحيح الا اكتفاء في التسمية
بالاعم كما يستنبط ان التسمية عرفية وان كان التسمي شرعا ومن جملة ما ذكر قوله ع دعي الصلوة ايام اقرائك فان
الصلوة صحيحة انما تكون بان لا تكون في ايام الحيض والتسمية بالصلوة انما كانت قبل هذا النهي وليس المعنى ان الصلوة
لا تكون في حال الحيض بل معناه اتركي الصلوة في حال الحيض وادعى ان التسمية ايضا [illegible]
الوجه السليم لتقدم التسمية وضعا وطبعا وما ذكرنا يتجه اذا قيل ان معناه ان الاركان المخصوصة التي هي جامعة
لجميع الشرائط ولكونها في غير هذه الايام واسمها صلوة لا تفعليها في هذه الايام والمذكور ان كونها في غير هذه الايام ايضا
من قول لا تفعليها فيها ولنا على القول بكونها اسما للاعم فلا يرد شيء من ذلك اذ يصح المنع عن الصلوة مع قطع النظر
كونها في هذه الايام او في غير هذه الايام وما ذكرنا يظهر ما في قولهم لانه لا يسمى صلوة شرعا واسم مع الفساد
ولعل نظره الى ان الظاهر من حال المسلم في نذر الفعل والحلف عليه هو قصد الفعل الصحيح فالحنث انما هو بالفعل
الصحيح وعدم الصحة لا لانه ليس بصلوة فتعذر عدم الصحة الى نفي الذات فلو نذر احد ان يصلي [illegible] في وقت [illegible]
بكونها اسما للاعم ايضا يقولون بان الفاسدة لا تكفي كما لو نذر ان يعطي مصليا شيئا فلا يبر بنذره باعطاء [illegible]
صلوته وتظهر الثمرة فيما يجهل حال المخصوص [illegible] نفس الامر لعدم المعرفة بحال المصلي او من جهة تبدل الحكم للاختلاف
من جهة الادلة في حقيقة العبادة ولا يرجع عنه لاعتبار الصحة عنده او عند المصلي الذي يريد ان يعطيه مثلا فعلى
هذا فلو حلف على انه لا يبيع الخمر فيحنث ببيعها وان كان بيعها فاسدا كما ذهب اليه الاكثر لاجل تحقق البيع ولا ينافي
ذلك حمل فعل المسلم على الصحة كما كان ينبغي في المثال المتقدم والظاهر ان ذلك ايضا لكون البيع اسما للاعم ومنشأ
جريان الخلاف في المثال [illegible] وما يرد بكونها اسما للاعم انه لا اشكال عندهم في صحة اليمين على ترك الصلوة
في مكان مكروه او مباح مثلا وحصول الحنث بفعلها او يلزمهم على ذلك [illegible] لانه يلزم من ثبوت اليمين نفيها فان ثبوتها
يقتضي كون الصلوة منهيا عنها والنهي في العبادة يستلزم الفساد وكونها فاسدة مستلزم لعدم تعلق اليمين بها اذ الحج
انما تعلق بالصحيحة على مزعمهم فيحكم بعدمها فلو تعلق اليمين لا يحقق الحنث لعدم تحقق الصلوة الصحيحة [illegible]

التعرض جريان الحقيقة في المعاملات

المراد الصلوة الصحيحة لولا اليمين لما جعلها صحيحة في نفس الامر حقيقة كما هو مراد القائل ويجري هذا الكلام في المعاملات
ايضا ان قلنا بدلالة النهي على الفساد فيها ايضا ومما يؤيد ايضا انه يلزم على القول بكونها اسامي للصحيحة ان يبحث عن
المصلي اذا اراد ان يعطيه شيئا لاجل النذر اذا لم يعلم منه عدم صحة صلوته في نفس الامر فانه حمل فعل المسلم على الصحة
لا يكون مثمنا فان غاية ذلك حمل فعل المسلم على الصحيح عنده والصحة قد تختلف باختلاف الآراء فلو اراد ان يبذل
شيئا للمصلي صلوة صحيحة بجميع الاركان والاجزاء ولكن لا يدري انه هل يخل بغسل الجنابة او بالوضوء [illegible]
برأيه ببطلان الصلوة بدون ذلك الصالح ان يكون رايه راي مجتهده الصحة والمفروض ان المعتبر في وفاء الناذر على كيفيته
الصحيح عنده المطابق لنفس الامر بظنه ويكون ملاحظا غيره من الاشكال فان الاجزاء وسائر الشرائط ولا ريب ان الصحيح من
القائل لم يشتبه واحد حتى يتحقق ايضا في الجهل الى الحال على حمل فعل المسلم على الصحيح ولم نقف الى الآن على من التزم هذه
والمرونات ويعطون من ظاهر الوفاء ويؤيد ذلك الاجماع كونها اسما للاعم ولعله لاجل ذلك لا يتخصص الاحسن في الاقتداء
الاعتنائي من هو الاعلم في جوز باصل الصلوة مثلا انه هل يعتقد وجوب السورة او نفيها او وجوب القنوت او ندبه و
به يكتفي بثبوت عدالته نعم اذا علم المخالفة فلا يصح الاقتداء فيما يعتقده باطلا مثل ما لو ترك الامام السورة او نحو ذلك
مما يعلم بطلانه بجواز الاقتداء به ونحو صلوته لانه اثم بين يجمع بين صحة صلوته شرعا والفقه الثابت [illegible] من علم بطلانه
وان كان صحيحا عند الامام فليس هذا الا من جهة كفاية اسم الصلوة ما لم يعلم المأموم بطلانها على مذهبه لانه لا يتبع الفاسد
عند علمه انه صحيح على مذهبه بقي الكلام في بيان ما اشار اليه المصنف وهو الامر الاول انه يستفاد منه ان الحقائق
الشرعية كما تثبت في العبادات تثبت في المعاملات ايضا وهو كذلك وقد يظهر من بعضهم اختصاص ذلك بالعبادات وقد يجب
هذا ويمكن [illegible] سائر العقود [illegible] المعاملة ايضا والتساوي بين الخلاف في كون الالفاظ اسامي للصحيحة
او الاعم للعقد [illegible] مثل الصلوة والصوم بل يجري في سائر العقود ايضا [illegible] كما قال الشيخ في [illegible] في كتاب الايمان اطلاق
ينصرف الى العقد الصحيح دون الفاسد ولا يبرأ بالبيع الفاسد لو حلف ليبيعن وكذا غيره من العقود وقال الشهيد الثاني
في [illegible] عقد البيع وغيره من العقود حقيقة في الصحيح مجاز في الفاسد لوجود خواص الحقيقة والمجاز فيهما كمبادرة المعنى
الى السامع عند اطلاق قولهم باع فلان داره وغيره ومن ثم حمل الاقرار عليه حتى لو ادعى ارادة الفاسد لم يسمع اجماعا وعدم
صحة السلب وغير ذلك من خواصه ولو كان مشتركا بين الصحيح والفاسد لقبل تفسيره باحدهما كغيره من الالفاظ المشتركة و
انقسامه الى الصحيح والفاسد اعم من الحقيقة انتهى ويمكن حمل كلام الشيخ المحقق على ما ذكرنا من ان الظاهر والغالب في المسلمين
الصحيح ينصرف اليه لا لكون اللفظ حقيقة فيه فقط فلا ينصرف الى غيره لكونه مجازا واما ما ذكره الشهيد من دعوى
التبادر فان اراد ما ذكرنا فلا ينفعه وان اراد كونه المعنى الحقيقي فمنعه يظهر بالمنع المتقدم وعدم سماع دعوى الفساد وعدم
الاقرار [illegible] لما ذكرنا [illegible] بعد صحة السلب فلم نتحقق معنى الا ان نكر كونها حقيقة في الكلام في الانقسام
وهو [illegible] انقسامه الى الصحيح والفاسد اعم من الحقيقة والمجاز فان اراد ان التقسيم ليس بحقيقة في تقسيم
المعنى فيما اطلق القسم بل اعم من تقسيم اللفظ والمعنى ففيه ان المتبادر من التقسيم هو تقسيم المفهوم والمعنى الذي يطلق عليه
اللفظ ولو كان مجازيا وان اراد ان الدليل انما دل على كون الفاسد معنى مجازيا فلابد ان يراد من المقسم معنى مجازي كلي
ويشملهما فهو انه لا [illegible] خلاف ظاهر كلامه اول الكلام الثالث ان الدخول في العمل [illegible] بعد القوة [illegible] كونها صحيحا اول

عدم الاكتفاء وان التعويل على الوجه الصحيح غير الاتيان بالفعل الصحيح والمفروض ان المكلف اتى بما وجب عليه الشارع فان
الصلوة والصيام ليس من باب الوزن المحتمل بصحة الجميع والكلام المنزل على سبيل الاعجاز المتحقق في ضمن كل منها ما اضافه
على اسم الجميع وعلى ما ذكره يلزم الحنث وان لم يتها فاسد ايضا وهو كما ترى بل هذا لا يصح على المختار ايضا بل يمكن ان
انه لا يحصل الحنث على المختار ولو اتمه فاسدا ايضا عالما بالفساد لما ذكرناه في توجيه كلامه ومن ذلك فقه من ارادة الصحيحة
امثال ذلك وان بنى على المختار اذا عرفت هذا فاعلم ان الظاهر انه لا اشكال في جواز اجراء اصل العدم في ماهية العبادات
الاحكام والمعاملات بل الظاهر انه لا خلاف فيه كما يظهر من كلمات الاوائل والاواخر ولم نقف على مصرح بخلافه في كلام
الفقهاء وان ما تراه من التمسك بالاحتياط في اثبات اصل الحكم كما تمسك في وجوب صلوة العيد خلافا
للشافعي وفي مسئلة المنع من صلوة الاضحى وغير ذلك وان استدلالهم بالاصل في ماهية العبادات قوت من الاحتمال كيف
كان فالمتبع هو الدليل ولا ينبغي التوحش مع الانفراد اذا وافقنا الدليل كيف وجل الاصحاب لم نقل كلامهم متفق
في عدم الفرق فمن يعمل بالاصل لا يفرق بين العبادات وغيرها فنقول ان من البديهيات انا مكلفون عاجلا بمعرفة
ادلة الاحكام والشرائع والعبادات وكما ان سبيل القطع بمعرفة الاحكام كما ورد منسد لنا فكذلك بمعرفة ماهية العبادات
وكما يكون بقاء التكليف امر بديهي غير معلوم لنا ولا يحصل الامتثال بها الا بالاتيان بها كما وردت وكما ان انسداد باب العلم
يجب التكليف بالضرورة ويقبح تكليف ما لا يطاق يوجب حجية الظن في الاحكام بعد الفحص والتجسس عن الادلة
الظن بسبب رجحان الدليل على المعارضات او بسبب اصالة عدم معارض آخر فكذلك في ماهية العبادات وكما لا يمكن في ماهية
العبادات التمسك بالاصل الا بعد الفحص والتفتيش واستفراغ الوسع فكذلك لا يمكن ذلك في نفس الاحكام كما سيجيء الكلام
ستقف في مباحث التخصيص ومباحث الاجتهاد والتقليد فنقول انه لا مانع من اجراء اصالة العدم في اثبات ماهية
كنفس الاحكام اذ لو قيل ان المانع هو ان اشتغال الذمة بالعبادة في الجملة قاطع لاصالة العدم الثابت قبل الاصل
بقاء شغل الذمة حتى يثبت البراءة مثلا موجود في الاحكام ايضا فان اشتغال الذمة يحصل بحقيقة كل واحد واحد
الاحكام الذي علم اجمالا بالضرورة من دين محمد قاطع ولذلك اشترطوا في العمل باصل البراءة واصالة العدم في الاحكام
الشرعية الفحص عن الادلة والا فنقول يعلم جزما ان لغسل الجمعة مثلا احكاما من الشارع ولا نعلم تعيينه من الخارج
ودليل الوجوب فنقول الاصل عدم الوجوب والاصل عدم معارض آخر يترجح على ما ظهر علينا من ادلة الاستحباب بكتابه
قبل ولا يوجب اشتراع امور متعددة وثبوت حكم بها الفرق بين ذلك فكما انحصر في حكم الغسل وبعد استفراغ الوسع
اصل البراءة واصل العدم في عدم ما يدل على خلاف ما فهمناه وظننا من سبيل الادلة فكذلك في ماهية العبادات
فاذا حصل لنا من جهة الاخبار والاجماعات المنقولة بانضمام ما وصل الينا من سلفنا الصالحين بديهيات من ماهية الصلوة
لا بد فيها من النية والتكبير والقراءة والركوع والسجود وغيرها من الاجزاء المعلومة وشككنا في الاستعاذة قبل القراءة في
الركعة الاولى مثلا هل هي ايضا من الواجبات كما ذهب اليه بعض الفقهاء ام لا ورأينا ان دليله على الوجوب معارض
بدليل آخر على الندب مع تعارضهما او تساقطهما ولم يبق الا احتمال الوجوب لامكان ثبوت دليل آخر لم يدل علينا فيجوز لنا نفيه
باصل العدم واصالة عدم الوجوب فانه يفيد الظن بالعدم ويحصل من مجموع الامرين الظن بان ماهية العبادة هي ما
ذكرنا لا غير فان قلت انه يلزم تحصيل اليقين بالبراءة في نفس الحكم مع انا نقول لم يثبت انقطاع اصل البراءة السابقة في

عدم اشتغال الذمة السابقة الا بهذا القدر فكيف يحكم بانقطاعه بما سوى ذلك مع انه لا يمكن التمسك بالاصل لانقطاعه بالدليل
مع ان ذلك يجري في الحكم ايضا فان من المعلوم ان اصل العدم في الاحكام الشرعية ايضا انقطع بثبوت حكم مجمل للجمعة
فكيف يحكم بان الاصل عدم هذا الحكم وثبوت حكم آخر والحاصل انا اذا بنينا على كفاية الظن عند انسداد باب العلم فلا فرق
بين الحكم وماهية العبادات هذا مع ان لنا ان نقول في الاخبار ايضا ما يدل على بيان الماهية وان العبادة متوقفة مثل
صحيحة حماد الواردة في بيان آداب الصلوة ونحوها مما يقتضي عدم الفرق بينها وبين نفس الاحكام في اجراء اصالة العدم
وقد ظهر مما ذكرنا انه كما يمكن جريان ابحاث الصلوة وجميع العبادات بضميمة اصل العدم مع كون حصول الظن بان تمام حقيقتها
هو الماهية او حصول الظن من جهة مجموع ما ورد من الادلة في خصوص كل جزء واصالة عدم شيء آخر وان ما يقال من ان
السبيل منحصر في الاجماع فلا نفهم معناه فان اراد انه لا يمكن الا بانعقاد الاجماع على ان هذا هو الماهية لا غير فلا سبيل
لنا الى مثل هذا الاجماع ولم يدعه احد من العلماء وان ادعاه احد فهو ايضا مثل الظن الحاصل من آحاد الرواية او من
الاصل والاية الا فيما يحصل الظن وما اصالة العدم ودليل الجزئية فيثبت جزء آخر وشرط آخر وان اراد ما حصل الاجماع على صحته فالماهية
جزما ففيه ان هذا ليس اثباتا للماهية وتعيينها بل هو اثبات لما لا نزاع فيه للماهية جزما لاحتمال اشتمال الكامل المستحب
ليست داخلة في ماهية العبادة مع ان ذلك مما لا يمكن غالبا كما تردد الامر بين الوجوب والحرمة في شيء من الاجزاء مثل الجهر
ببسم الله الرحمن الرحيم في الصلوة الاخفاتية وبطلان الصلوة بتذكر اسقاط الركوع بعد اكمال السجدتين مع ملاحظة
لزوم حذفها وتدارك الركوع فيما بعد وربما يتكلف في دفع هذا الاشكال بان المخالف في المسئلة اذا سلم انه لو كان
دليل الجزئية كانت الماهية على وفق ما اقتضاه دليل خصوص ما رجح بذلك التسليم او لا فهذا يكفي في كون الماهية تمامها
عند الخصم اذ ظهر بطلان دليل المخالف غفلة من لحن وفيه انه يحتج بهذا الاتمام بالنسبة الى المخالفة الخاصة دون
الى الغاية وذلك لا يثبت الماهية مطلقا ان ظهر بطلان دليل المخالف غالبا انما هو بحسب اجتهاد الخصم وقد يكون الغفلة
نفس الامر جهة الخصم الى المخالف مع ان هذا الاحتمال الجامع لكل نسبة الى المخالف ايضا باطل لبطلان دليل الخصم
نا بناء على الاجتهاد والمجتهد وهو كما ترى وربما يتشبث عند ذلك لو تعدد الاقوال كما يدل من اثنين كما في الجهر ببسم الله الرحمن
فان الامر بينهم ثلاثة الحرمة والوجوب والاستحباب فان قلت الاجماع يحصل فيكون كذلك فيصير الامر شيئا وما الحد
القول الى وجوب الاحتياط وهو مع انه لم يقم عليه دليل من العقل والنقل يوجب العسر والحرج او الترجيح بلا مرجح وانما يأتي
على ما قال الاصل في ذلك فانه انما يتم اذا كان العمل بالاستصحاب حجة في نفس الحكم الشرعي مع انه معارض باصالة عدم
العبادة المطلوبة وان شغل الذمة اليقيني يستدعي يقين خلافه ففيه مع ان من المحقق في محله لا حجية
حجية الاستصحاب مطلقا ان مرادهم من عدم حجيته في اثبات نفس الحكم الشرعي ان يكون الاستصحاب مثبتا لنفس الحكم مثلا
ان يقال ان المذي عند نا ناقض للوضوء مثلا لاستصحاب الطهارة السابقة فاستصحاب الطهارة هو المثبت لعدم كون المذي ناقضا
واصل العدم هنا ايضا لا يثبت به الماهية بل هو بضميمة سائر الادلة المثبتة لها كما لا يخفى مع انه منقوض على المعترض
بانه كيف يجوز التمسك في اثبات استحباب غسل الجمعة مثلا بعد تعارض الادلة باصالة عدم شيء آخر يدل على الوجوب
بالاستصحاب فان الذي ثبت من نفس ادلة الطرفين انما هو القدر الراجح لا اشتراكهما في الرجحان فينبغي نفي الوجوب
نفس الاستصحاب مستفاد من استصحاب العدم اذ لم يظن الرجحان بغير الاستحباب انما المعارضة باصالة عدم كونها العبادة

فقيه ان الوجود الخارجي كما يحتمل كونه عين العبادة المطلوبة يحتمل كونه غيرها فيحتمل احدهما هو الفصل دون الآخر فيرجع بالآخرة
الى انه يمكن ان يقال الاصل عدم تحقق العبادة المطلوبة في الخارج فيحكم بعدم حصول اليقين بالاتيان بالعبادة المطلوبة ولا
يحصل بهذا الاستصحاب الاشتغال المتعلق به في الذمة وهو يرجع الى استصحاب شغل الذمة اليقيني يقتضي اليقين
ببرائة الذمة اذا امكن والظن الاجتهادي الحاصل من الاصل بمنزلة سائر الادلة قائم مقام اليقين كما هو متفق عليه عندهم
مع ان شغل الذمة بازيد من ذلك لم يثبت من الاصل ولعل البراءة السابقة لم ينقطع الا بقدر ما ثبت اشتغال الذمة
به وما ثبت علينا من الادلة وسلمنا هو شغل ذمتنا بما يظهر علينا من الظنون الاجتهادية بعونه وقد يتمسك في
اثبات ماهية العبادات بطريق آخر وهو ان يرجع الى اصطلاح المتشرعة ويرى المتبادر في اصطلاحهم وهذا انما يتم
اما على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فظاهر واما على القول بالعدم فمع القرينة الصارفة عن اللغوي يحمل عليه
اذ هو اقرب مجازاته واشيعها لكن يشكل ذلك على القول بكون الفاظ العبادات اسامي للصحيحة الجامعة لشرائط الصحة مطلقا وعلى
القول بكونها للاعم من الصحيحة لو كان الاشكال والتشكيك في الاجزاء واما لو كان الاشكال في ثبوت شرط لها فيتم مثل
في جواز الاكتفاء بما يلزم منه عرفا وسلب الشرط المحتمل مع الاصل واما قلنا لو كان الكثرة والاشكال في الاجزاء فلا يتم هذا
الطريق على القول بكونها اسامي للاعم فلان غاية ما ثبتنا ادراجه في الصلاة مثلا هو ذوات الركوع والسجود فيخرج صلاة [illegible]
ولكن يمكن حينئذ سلب اسم الصلاة عن صلاة وقع فيها فعل كثير بجواز سلب الصلاة ولا يثبت بهما ماهية الصلاة بتمامها
كما لا يخفى وفيه نظر من وجوه اما اولا فلان دعوى الحقيقة الشرعية وثبوت الحقيقة الشرعية انما هو في المعنى
الحادث الذي ابدعه الشارع في مقابل المعنى اللغوي ويكفي في تصحيح ارادة ذلك المعنى دون المعنى اللغوي او غيره المنقول
في الجملة ولا يلزم في ذلك معرفته بالكنه بجميع الاجزاء والشرائط وما ذكره من الرجوع الى عرف المتشرعة ولعله لاحظ انها
بانسب تخير المعاني بوجهها لان جميع الوجوه بحيث يكون مقدار الكثير شرطا في كونها مرادا من اللفظ فالتفصيل لابد
لا دخل له في اثبات ما هو بصدده واما ثانيا فنقول اذ اثبتنا الماهية على الرجوع الى اصطلاح المتشرعة
فنقول فيها هنا مقامان الاول بان تلك الماهية المخترعة وغيرها من [illegible] مثل ان
المعنى المخترع الذي نقل الشارع اسم الصلاة اليه هل هو الركوع والسجود او المشروط بالقبلة والقيام فيرجع الى عرف المتشرعة
ونثبت به مراد الشارع والثاني ان بعد بيان ان المراد بها ما فيه الاشكال في كون بعض ما يحتمل كونه داخلا في الوضع
له فرضا مثل انا نعلم ان ذات الركوع والسجود هو بعض الصلاة لكن نشك في ان الصلاة المذكورة اذا كان يجتمع
في بينها فعل كثير غاية الكثرة هل هو فرد حقيقي لها ام لا نظير ما تقدم في ما التبليغ بمسئلة عدم جواز السلب
الذي جعلناه سببا لما نحن فيه بعض المقام الثاني لا المقام الاول فنكتفي بذوات الركوع والسجود وصلاة [illegible]
واما ثالثا فنقول لا يتفاوت الحال بعد النقل في الفاظ العبادات او حقيقة للمتشرعة تابعة لما هي [illegible]
الشرع فان كان عند الشرع هي الصحيحة فكذلك عند المتشرعة واختلاف عرف المتشرعة وعدم انضباطها لا يوجب عدم
الاعتداد بها وقد بينا ان الاختلاف اليسير غير مضر في الحقيقة عرفا وان اضر بها عقلا والمعيار هو العرف
نعم ما ثبت فساده بالدليل [illegible] الحقيقة العرفية لا يبعد ان هذه التسمية شرعية وليست بعرفية
مع [illegible] الاسماء العرفية لانا نقول التسمية ليست بشرعية فالتسمية مبنية على طريقة العرف والعادة فان الشارع

وجواب اشتغال الذمة اليقيني

الشارع ايضا من اهل العرف فالمسمى وان كان من الامور التي وضعها الشارع [illegible] لكن طريقة التسمية هو الطريقة
العرفية فافهم وبالجملة لا فرق بين العبادات وغيرها من المعاملات في ذلك الا ترى انهم استشكلوا في المعنى العرفي الذي
يدخل فيه العصر في الثياب وقيل يدخل في ماهيته اخراج الماء منه ويحصل بالماء المضاف وقيل يشترط المطلق وهكذا
ذهب بين [illegible] والعمل [illegible] ذكرنا في الفاظ المعاملات [illegible] عند المتشرعة [illegible]
الصحيحة او الاعم فنقول مثلا المتبادر عند المتشرعة لو كان الصلاة الملتبسة بالركوع والسجود والقراءة والقيام و
والسلام مع كونها مصاحبة للطهارة من الحدث والخبث حصل الشك في ان الماهية هل تم بهذا المجموع ام [illegible]
كون المصلي في مكان مباح ايضا [illegible] جزء اصل العدم فيه نظير اشتراط [illegible] في غسل [illegible] العصر وكذا
لو قلنا ان المتبادر من الصلاة هو ذوات التكبير والقيام والقراءة والركوع والسجود وشككنا في كون التشهد والسلام
جزءا لها ام لا وفي كون الصلاة ايضا جزء لها ام لا وهل هو مشروط بشرط آخر ام لا [illegible] اذا علمنا [illegible]
[illegible] فلا يمكن اجراء الاصل ويجب براءة الذمة بالاتيان بالمحتملات وهذا غير [illegible] الفرق بين
الجزء والشرطية وقد عرفت انه لا وجه له لما نبهنا عليه هنا واشرنا اليه في المقدمة ايضا مع ان [illegible]
في غاية الاشكال لعل نظر من فرق بينهما الى ان الشرط خارج عن الماهية والجزء داخل فيها وانت خبير بان الشرط
قد يكون داخلا في الماهية فان قولنا الطمانينة بمقدار الذكر شرط في صحة الركوع في قوة قولنا يجب الكون
بالمقدار المعلوم في حال الركوع وكما يمكن ان يرى يجب الطمانينة في القيام بعد الركوع يمكن ان يرى يجب المقدار الزائد
[illegible] القيام بعد الركوع وهكذا فالشرط يمكن ان يستفاد مما ذكرنا في هذا المقام [illegible]
والاشعار بكون ماهية الصلاة مثلا هو التكبير والقيام والركوع والسجود ويكون في تحقق كل [illegible] حصول الماهية
الزائد على الماهية [illegible] ولعله [illegible] اصطلاح العلماء في الاركان وجعل الركن
في كل من المذكورات [illegible]
تعقيب وتذنيب
قد ذكرنا في التقديم [illegible] الحقيقة الشرعية [illegible]
المعنى الذي احدثه [illegible] المكلفين [illegible] فلا بد ان يحمل على ارادة هذا المعنى واما اذا
لم يخترع [illegible] عرف اهل زمانه [illegible] الاشكال [illegible]
بل [illegible] طائفة [illegible] كلفظ الرطل الذي اختلف فيه اهل المدينة والعراق فاذا كان
الامام [illegible] اهل المدينة مع من كان من اهل العراق فهل يقدم عرف [illegible]
الرجوع الى القرائن الخارجة ومع عدمها التوقف **تنبيه** اذا اطلق الشارع لفظا على شيء مجازا مثل قوله الطواف
بالبيت صلوة وتارك الصلوة كافر وكذا تارك الحج ونحو ذلك فالظاهر ان المراد منه [illegible] في الحكم الشرعي [illegible]
القول بالاجمال لعدم ما يدل على التعيين والقول بالعموم للظهور ولئلا يلزم خلو كلام الحكيم [illegible] في الاحكام الشائعة
لو كان التشبيه بحكم شائع والا فالعموم والاوجه التعميم والظاهر انه اذا قال فلان بمنزلة فلان [illegible]
العموم لصحة الاستثناء مطلقا **قانون** اختلفوا في جواز ارادة الاكثر من معنى من معاني المشترك في اطلاق واحد
على اقوال والتحقيق الحق في ذلك يتوقف على بيان مقدمات الاولى ان المشترك حقيقة في كل معانيه وقد عرفت ان

مقدمات لبيان العرف [illegible]

تنبيه

تعقيب وتذنيب

استعمال المشترك في معانيه

هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له اي فيما تعين اللفظ للدلالة عليه بنفسه في اصطلاح به التخاطب فخرج بالاستعمال
الحقيقة والقيد الثاني لاخراج المجاز فان دلالته على المعنى ليس بنفسه بل انما هو من جهة القرينة واما المشترك
وان كان قد تعين في كل الدلالة على المعنى بنفسه لكن الاجمال وعدم الدلالة انما ثبت من جهة تعدد الوضع
في المشترك انما هي لاجل تعيين احد المعاني المدلول عليها اجمالا لا لنفس الدلالة فان الدلالة حين الاطلاق حاصلة
لكنها غير معينة حتى ينصب القرينة بخلاف المجاز فانا اذا علمنا من قرينة ان المعنى الحقيقي غير مراد فيتوقف في تعيين المراد
حتى يتبين من قرينة اخرى ولا يحصل لنا من نفسه شيء لا اجمالا ولا تفصيلا وهذا معنى ما يقال ان المجاز يحتاج
في تعيينه الى قرينتين صارفة ومعينة بخلاف المشترك وقد يكتفى بقرينة واحدة اذا اجتمع فيها الجهتان لا يقال ان مدلول المشترك
عند الاطلاق واحد من المعنيين غير معين كما يتوهم من ظاهر كلام السكاكي بل بعد لو لم الاحد معين عند المتكلم غير معين
عند المخاطب لطريان الاجمال بسبب تعدد الوضع واما القيد الاخير فهو لاخراج الاستعمال فيما وضع له في اصطلاح اخر كلفظ
الصلاة في مطلق الدعاء في اصطلاح الشرع فليس حقيقة وان كان مستعملا فيما وضع له في الجملة وقد يستغنى عنه باعتبار الحيثية
كما اشرنا اليه في اول الكتاب تنبيه ان اللفظ الموضوع للمعنى ... والجمع اذا وضع لمعنى كلي او جزئي حقيقي
الحكمة في الوضع ان يكون المعنى مرادا في الدلالة عليه بذلك اللفظ منفردا او مجتمعا مع غيره من الداخل في جميع الالفاظ
التفهيم بنفسه فلو كان في دلالة اللفظ الموضوع ... لمعنى كلي او جزئي ... او كان المعنى ... في
الارادة الواضع بان يريد دلالة اللفظ عليه ايضا لما كان ذلك المعنى هو تمام الموضوع له ولا بد من التنبيه عليه
ان الواضع يصرح بان اضع ذلك اللفظ عليه ايضا لهذا المعنى بشرط ان لا يراد معه شيء آخر او بشرط الوحدة ولا يجب
ان ينوي ذلك حين الوضع بل نقول ان قصد الوضع هو الانفراد في حال الانفراد لا بشرط الانفراد حتى يكون الوحدة
الموضوع له كما ذكر بعضهم فيكون المعنى الحقيقي المفرد بل هو المعنى في الوحدة لا المعنى والوحدة فلا يتم ما زعم بعض المحققين
ايضا من ان الموضوع له هو المعنى لا بشرط الوحدة ولا بعدمها فهذا يستعمل في الواحد وقد يستعمل في الاكثر فالموضوع له هو
المعنى في الصورتين فان الوجود الخارجي الذي هو الموضوع له مثلا جزئي حقيقي وان كان قد يكون الموضوع له كليا بالنسبة الى
افراده واعتبار الكلية والجزئية بالعقل بسبب الحاصلين من ملاحظة انضمام مع الغير وعدمه انما هو باعتبار التجرد وعدم الانضمام
فالموضوع هو ما حصل للعلم بكونه موضوعا له وهو ليس الا المعنى في حال الانفراد لا بشرط الانفراد وان شئت توضيح ذلك
فاختبر نفسك في تسمية ولدك هل تجد من نفسك الرخصة بان تقول اني وضعت هذا الاسم له بشرط ان يراد وحده
بشرط الوحدة ولا عدمها فهذا الاطلاق والتقييد انما هو باعتبار الوضع لا الموضوع له والمفروض عدم ثبوت ذلك الاعتبار
من الواضع والحاصل ان المعنى الحقيقي مع تنبيه لا يجوز التعدي عنه مما علم وضع الواضع له وفيما لم ينتفي عنه لا يعلم كون غير المعنى
الواحد موضوعا له اللفظ فلا رخصة لنا في استعمال اللفظ بعنوان الحقيقة الا في المعنى في حال الوحدة لا بشرط الوحدة

الثالثة المجاز مثل الحقيقة في انه لا يجوز التعدي عما حصلت الرخصة من العرب في نوعه فان الحقيقة كما انه موضوع
بوضع شخصي فالمجاز موضوع بوضع نوعي ولا بد من ملاحظة الوضع النوعي ايضا وان الرخصة في اي نوع حصل والحاصل
الا بالرخصة من العرب في كل واحد من الاستعمالات الجزئية اذ لا يحصل الرخصة في كليها وهذه الرخصة ليست بنص من العرب
تصريح منهم بل يحصل لنا من استقراء استعمالات الجزئية العلم بتجويزهم هذا النوع من الاستعمال اي نوع من افراده وان النوع وقد

وقد ذهب المحققون من علماء الادب الى عدم وجوب الرخصة في الجزئيات اذا عرفت هذا فاعلم انه قد يوجد الاستعمال في
جزئيات صنف من اصناف نوع من انواع العلاقات المعتبرة في المجاز او نوع من انواع جنس منها ولم يوجد في صنف آخر من ذلك
النوع والنوع آخر من ذلك الجنس فلا بد من الرخصة من انفسنا هو الحكم بالتجويز فيما لم نطلع عليه من سائر جزئيات ذلك
الصنف استقرائي في بعضها بل يستقرأ ما وجد فيه الاستعمال في جزئيات الصنف الآخر وهكذا الكلام في النوع من الجنس مثلا
اذا رأينا العرب يستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل لكنا وجدنا ذلك فيما كان الكل مركبا حقيقيا خارجيا وكان الجزء مما
له قوام في تحقق الكل كالرقبة في الانسان والعين في الربيئة فلا يجوز القياس باستعمال سائر الاجزاء في الكل الحقيقية
جميع الاجزاء في المركبات الاعتبارية وكذا وجدناهم يستعملون اللفظ الموضوع للكل في الجزء اذا كان المركب مركبا حقيقيا
كالاصابع في الانامل في قوله تعالى يجعلون اصابعهم في آذانهم والبعض في الاصابع في بعض الكف في آية السرقة والايدي
في آية الوضوء والى المرافق في آية التيمم فلا يجوز القياس في غير المركبات الحقيقية وايضا وجدنا العرب يستعملون الالفاظ
الموضوعة للمعاني الحقيقية في المعاني المجازية مع القرينة الصارفة مفردة والمعنى لا يريد في استعماله واحدا الا معنى مجازيا واحدا في
الالفاظ المجازات المستقلة وجدانا غالبا ولم يحصل لنا العلم بترخيصهم في استعمال اللفظ في مجازين وعدم العلم
كاف في عدم جواز الاستعمال فان جواز الاستعمال مشروط بحصول العلم او الظن بالرخصة الرابعة المتبادر من التثنية والجمع
هو الفردان او الافراد من ماهية الا الشيئان او الاشياء المتفقة في الاسم فيكون حقيقة في ذلك فان التبادر علامة الحقيقة
وعدم تبادر الغير من علامة المجاز فان قلت اخبرني بقول رأيت سبعين او سبعين فانه يتبادر منه رجلان او رجال
لا الرجلان المسميان بسلم او المسميين بسلم فيعتبر في الاعلام التثنية في الجموعات منهم كل في فيغير دها بجاز انشل
بالمسلم او المسميين به مثلا او كان بشيء يجمع وبؤيد ما ذكرنا ويؤكده انه لو قلنا بكفاية مجرد اتفاق اللفظ في التثنية
والجمع لزم الاشتراك في مثل عينين اذا اريد بها استعمال الحقيقة في الشمس والميزان او الباصرة والينبوع فلا يلزم الى
ان يلزم صحتنا في بنية اخرى لان التثنية للنوعين لا للفردين من نوع والمجاز خير من الاشتراك ويكون الاستعمال في الاعلام
الخامسة المتبادر من النكرة المنفية المفيدة للعموم هو نفي افراد ماهية واحدة وايضا الاسم النكرة اذا اخرج الباب من
اللام والتنوين وعلامة التثنية والجمع حقيقة في الماهية لا بشرط شيء واذا الحق التنوين يراد فرد من افراد تلك الماهية
معينة واذا الحق الالف والنون او الواو والنون مثلا يراد به فردان او افراد من تلك الماهية فاذا الحق الالف واللام
فاما ان يشار بها الى الفرد او لا فالثاني يراد به تعريف الجنس وتعيينه والاول فاما ان يراد به الاشارة الى فرد غير معين
وهو المعهود الذهني وهو في معنى النكرة او الى فرد معين وهو المعهود الخارجي او الى جميع الافراد وهو الاستغراق اذا عرفت هذا
فاعلم انه دخول حرف النفي على النكرة لا يفيد الا نفي افراد تلك الماهية واذا ثبت ان اللفظ المشترك حقيقة
في المعنيين او الاثنين يوجب معنى آخر من معانيه فيما دخل حرف النفي اذا تمهد لك هذه المقدمات فنقول استعمال المشترك
من غير تجوز على وجوه منها استعماله في جميع المعاني من حيث المجموع ومنها استعماله في كل واحد منها مناطا للحكم والحكم
بينها الى الكل المجموعي والافرادي منها استعماله في معنى مجازي عام يشمل جميع المعاني وقد يسمى ذلك بعموم المجاز
والظاهر انه لا اشكال كما انه لا خلاف في جواز الاخير واما الاول فالظاهر انه لا اشكال في عدم الجواز انه حقيقة وظاهر
مجازا فلا اشتراط الاستعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل بكون الجزء مما ينتفي الكل بانتفائه مع اشتراط كون الكل مركبا

افادة الكلم في النفي

كما مرت الإشارة اليه وهو مستغنٍ عنه بما نحن فيه وأما المعنى الثاني فهو محل النزاع فقيل فيه أقوال ثالثها الجواز في التثنية
والجمع دون المفرد ورابعها الجواز في النفي دون الإثبات ثم المجوزون اختلفوا على أقوال ثالثها كونه مجازاً في المفرد
حقيقة في التثنية والجمع والأظهر عندي عدم الجواز مطلقاً أما في المفرد فعدم الجواز حقيقة لما عرفت في المقدمة الثانية
أن اللفظ المفرد موضوع للمعنى حال الانفراد والعدول في استعماله فيه في غير حال الانفراد وليس هذا إلا إيجاد وضع جديد
وأما عدم الجواز مجازاً فلما عرفت في المقدمة الثالثة من عدم ثبوت الرخصة في هذا النوع من الاستعمال فلو ثبت إرادة
من معنى فلا بد من حمله على معنى مجازي عام يشمل جميع المعاني وأما ما ذكره بعضهم من أن العلاقة فيه هو أن اللفظ
للكل يعني كل واحد من المعاني مع الوحدة للجزء في الموضوع له وقد استعمل في المعنى باسقاط قيد الوحدة وهو جزء الموضوع
فيظهر ما فيه مما ذكرنا في المقدمات مع أن ذلك يستلزم وجود سببين مجازاً فإن استعماله حينئذ في العين بالتسبيل [illegible]
وهو أجنبي بالنسبة إلى موارد استعمال الأول وأما في التثنية والجمع حقيقة فلما عرفت في المقدمة الرابعة من أنهما حقيقتان
في فردين أو أفراد من ماهية لا في الشيئين المتفقين باللفظ ولا أشياء كذلك للزوم الاشتراك وتكثر الأحيان في الوضع لو
كان كذلك والجواز حينئذ من الاشتراك وأما مجازاً فلعدم ثبوت الرخصة في هذا المجاز فإن الظاهر أن المجاز في التثنية والجمع
يرجع إلى ملحقه علامتهما إلى العلامة والملحق به فإن الألف والنون ونحوهما لا يتفاوت فيها الحال في حالتي [illegible]
لفظاً حين يراد بها الشيئان سواء أريد بهما الفردين من جنس أو شيئين متباينين بل التفاوت في لفظ العين فيراد
في أحد الاستعمالين منها المعنى الاستعمال الحقيقي لماهية المعنى الواحد ويراد بالألف والنون ونحوهما الفردين منها
وفي الاستعمال الآخر لا يمكن إرادة كل واحد بأن يكون مجازاً [illegible] بأن يستعمل اللفظ الموضوع للكل في الجزء فلا بد أن
يراد منها المسمى بالعين ليكون كلياً له أفراد ويراد بالألف والنون [illegible] إلى الفردين من المسمى بالعين أو الأكثر وهذا نوع
ما ذكرنا وهذا المجاز خارج عن التنازع ويكون من قبيل عموم الاشتراك اللهم إلا أن يقال إن مدلول العلامة إنما
الإشارة إلى الاثنينية أو التعدد بل الاثنينية الخاصة والتعدد الخاص يراد بهما اثنان من ماهية [illegible] أفراد منها
فيكون التثنية والجمع مستعملاً في مجموع [illegible] فيمكن القول بالجواز في هذا القول [illegible] اللفظ الموضوع لإفادة
الفردين من ماهية أو الأفراد من ماهية في شيئين متفقين في الاسم [illegible] من المسمى بهذا الاسم [illegible]
لفردين من ماهية معينة وعلاقة [illegible] اشتراكهما في الاسم [illegible] وإن لم يرتبطا بمعنى والحاصل
الاشتراك اللفظي بالمعنوي فيكون استعارة إلا أن ذلك لا يثمر فائدة [illegible] بإرادة الفردين من المسمى بالعين مجازاً
وذلك لأن ثمرة النزاع في استعمال اللفظ حقيقة ومجازاً [illegible] المجاز [illegible] بالقرينة عدم إرادة المعنى [illegible]
فيتعين الحمل على هذا المجاز [illegible] عموم الاشتراك [illegible] ثبوت المجاز [illegible] غير معلوم وعدم الثبوت
يكفي في ثبوت العدم [illegible] جوازه وهو لا يفيد [illegible] فقد يدعى أن المجاز الأول أقرب [illegible]
[illegible] في الفرق بين قول المعتزلة والأشاعرة في الواجب التخييري [illegible]
مورد [illegible] هنا [illegible] في التقدير [illegible] كما لا يخفى على المتأمل [illegible] ولم أقف على [illegible] المذهب [illegible]
مجازية التثنية والجمع من كونه من باب الاستعمال [illegible] وأما في النفي [illegible] الكلام فيه مما مر [illegible] حقيقة في [illegible] جميع [illegible]
والحد وأن المجوز [illegible] أن يكون بإرادة فردين من أفراد المسمى بالعين [illegible] فيكون خارجاً عن التنازع [illegible] التكلف [illegible]

ما استظهره المصنف [illegible]

ذكرته في التثنية والجمع من اعتبار الاستعارة ثم إن بعض من جوز استعمال المشترك في أكثر من معنى حقيقة فرّق
حقه قال الظاهر في الجميع عند التجرد عن القرائن فلا إجمال عنده في المشترك عند التجرد عن القرينة واستدل على ذلك بقوله
تعالى إن الله وملائكته يصلون على النبي ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الأرض والشمس والقمر والنجوم والجبال
والشجر والدواب وكثير من الناس فإن الصلاة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار والسجود من الناس وضع الجبهة على الأرض
ومن غيرهم على نحو آخر وأجيب عن ذلك بوجوه الأول منع ثبوت الحقيقة الشرعية فالمراد هو المعنى اللغوي وهو غاية
الخضوع أو يجعل ذلك من باب عموم الاشتراك لو سلم ثبوت الحقيقة الشرعية فالمراد منه غاية الخضوع ومن الصلاة الاعتناء
بإظهار الشرف والمراد من غاية الخضوع التكويني والتكليفي فلا ينافي ذكر في الآية جمع الناس مع ثبوت الخضوع التكويني في
الكل والثاني أن ذلك مجاز لا حقيقة وهذا الجواب لا يتم على ما اخترناه والثالث أن الظاهر بعد تسليم كون ذلك حقيقة
لا يتم الاستدلال بها على ظهورها في إرادة الجميع عند التجرد عن القرائن إذ القرينة على إرادة الجميع هنا موجودة [illegible]
المذهب فيظهر بطلانها من ملاحظة ما ذكرناه فاحتج من جوز الاستعمال حقيقة مطلقاً بأن الموضوع له هو كل واحد
من المعاني لا بشرط الوحدة ولا عدمها وهو متحقق في حال إرادة الواحد والأكثر والجواب أن الوضع لكل واحد
من المعاني في حال الانفراد كما عرفت في المقدمات واحتج من جوز في المفرد مجازاً وفي التثنية والجمع حقيقة أما على المجاز في
المفرد فبأن المانع منتف لضعف ما تمسك به المانع كما سيجيء وأما على كونه مجازاً فباعتبار الوحدة منه عند الإطلاق
فيكون جزء الموضوع له فإذا استعمل فيه عارياً عن الوحدة فيكون مجازاً لأنه استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء وأما
كونه حقيقة في التثنية والجمع فبأنهما في قوة تكرير المفرد ولا يشترط فيهما الاتفاق في المعنى بل يكفي الاتفاق في اللفظ
في زيدان أو زيدون وفيه أن المانع ليس منحصراً بما تمسك به المانع بل المانع هو أن اللغات توقيفية والوضع له
في المفرد في حال انفراد المعنى في الإرادة كما حققناه سابقاً وأما المجازية فتتوقف على ثبوت الرخصة في نوع هذا
المجاز كما أشرنا ولو كان ولا بد فالأولى أن تكون العلاقة هو استعمال اللفظ الموضوع للخاص في العام كما لا يخفى وأما كونه حقيقة
في التثنية والجمع ففيه أن المتبادر منهما هو الاثنان في المعنى كما بيناه سابقاً وحجة من خص المنع بالمفرد دون التثنية
والجمع أن التثنية والجمع متعددان في التقدير فيجوز تعدد مدلوليهما بخلاف المفرد والمدعى في المفرد حق والجواب عن التثنية
والجمع يظهر مما مر إلا أن يراد به ما ذكرناه من الاستعارة وحجة من خص الجواز بالنفي أن النفي يفيد العموم فيتعدد بخلاف
الإثبات ويظهر ما في المبني من جوابه عن النفي في النفي إنما يفيد عموم النفي في أفراد الماهية المثبتة لا في المشترك
في الاسم كما حققنا إلا أن يراد به الاستعارة واحتج المانع مطلقاً بأنه لو جاز الاستعمال في المعنيين لكان ذلك بطريق
الحقيقة إذ المراد بالمعنى هو المعنى الحقيقي فيلزم التناقض إذ يكون لكل منهما ثلاثة معان هذا وحده وهذا وحده وهما معاً
وإرادتهما معاً مستلزمة لعدم إرادة هذا وحده وهذا وحده وبالعكس مع الوضع مستعمل في المعاني الثلاثة والجواب أن
المراد ليس إرادة المعاني مع بقائه ولكل واحد منهما منفرداً بل نفس المدلول [illegible] قطع النظر عن الانفراد ويرجع النزاع إلى أن
ذلك ليس استعمالاً في المعنيين وهذه مناقشة لفظية والأولى في الاستدلال على المنع ما ذكرناه **قانون** اختلفوا في جواز
استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي نظير اختلافهم في استعمال المشترك في أكثر من معنى بأن يكون كل واحد منهما متعلقاً للحكم ومورداً للنفي و
الإثبات فمنهم من منع مطلقاً ومنهم من جوزه مجازاً ومنهم من جعله حقيقة ومجازاً بالنسبة إلى المعنيين والأقوى المنع مطلقاً

استدلال أول من جوز استعمال المشترك

الجواب عن الاستدلال الأول

حجة المانع في المفرد خاصة

حجة المجوز في التثنية والجمع خاصة

حجة المانع مطلقاً

[illegible]

لما عرفت في مقدمات المسئلة السابقة ان وضع الحقائق والمجازات وحدانية نظرا الى ان طبيعة التوقيف فالقرينة
المانعة عن ارادة ما وضعت له وارادة معنى مجازي لا يمكن ارادة ما وضعت له كما ذكرنا بل الاخير من المعاني المجازية الاخر
بذلك عدم جواز ارادة المعنيين من اللفظ وقد يستدل على ذلك بان المجاز يستلزم القرينة المعاندة للمعنى الحقيقي و
معاند الشيء لا يجامعه وفيه ان هذا الاستدلال لا يفيد عدم جواز اجتماع الارادتين مطلقا كما اتى مثالا ذكرنا عدم الوضع من الوضع
اعترض على هذا الاستدلال بان غاية ما ثبت كون المجاز ملزوما للقرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي في نفسه واما عن ارادة
المعنى الحقيقي مطلقا فلا فيجوز ان يريد من قولنا رايت اسدا يرمي بالنبل ان المراد من الاسد الحيوان المفترس فقط
مع الرجل الشجاع فلا وايضا نقض بنحو استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل مثل استعمال الرقبة في كل الانسان ولا يخفى
ثبوت ارادة المعنى الحقيقي مع المجازي وكما يمكن دفع ذلك بان مرادنا من القرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا لا
عن ارادته بالذات لو اطلقت فكما يمكن بان مراد ما انها المانعة عن ارادة منفردا فمن اين يحكم بان المراد هو الاول
فكما لا يجب كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي في ضمن المجازي كذا لا يجب كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي مع المجازي
بل يكفي كل منهما سورة النفي والاثبات اولى ويمكن الجواب عن الاول لان ذلك مبني على كون اللفظ موضوعا للمعنى
بشرط الانفراد وعدم صحة بعض القول بكون اللفظ مستعملا في المعنى الحقيقي والمجازي وقد عرفت في الاصل
بطلانه ولكن يرد عليه ان ذلك مناقشة لفظية فان المرجع الى عدم تسمية ذلك استعمالا في المعنى الحقيقي والمجازي
مع بقاء المعنى الحقيقي على حقيقته والا فلا ريب انه يصدق عليه انه استعمال في المفهومين كما ترى ذلك في جواب
مطلقا في البحث الآتي فالاولى في الاستدلال هو ما ذكرناه وان البحث الثاني فان ارادة الجزء في الكل
كارادة الرقبة من الانسان اذا استعملت واريد منها الانسان غير معلوم لا يجتمع مع الكل ولا بالذات غير معلوم غاية الا
انهما انما بالتبع لا بمعنى القصد اليهما بدلالة الالتزام اوانهما من المقطوع كما في الدلالة التنبيهية بل يمكن كونها الا
المراد فكونه من باب دلالة الاشارة الغير المقصودة من اللفظ كدلالة الايتين على اقل الحمل وهذه الدلالة ومن ذكر في
ارباب الفن وليست المراد الاستعمال في المعنى هو الاستعمال لقصد الاستعمال فيها استقلالا بحيث يستفاد منها كما لا يخفى وقد عرفت
بان النزاع المفيد في هذا المقام هو انه هل يجوز استعمال اللفظ في الموضوع له وغيره ام لا وليس الملازم في كل
ما استعمل في غير الموضوع له ان يكون له قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له غاية الامر ان يسمى ذلك استعمال اللفظ في
المعنى الحقيقي والكناية الحقيقي والمجازي فان الكناية ايضا استعمال اللفظ في غير ما وضع له مع جواز ارادة ما وضع
له ثبت جوازه عندهم لا ينافي بالتزام القرينة المعاندة للحقيقة لعدم مزية الالتزام والجواب عن ذلك اولا انما
يتم لو قلنا ان الكناية هو ارادة المعنى الغير الموضوع له مع جواز ارادة الموضوع له فيتم جواز
ارادة المعنيين من اللفظ بلا احتياج الى القرينة المانعة واما اذا قلنا بانها ارادة المعنى الحقيقي لينتقل منه الى
المجازي فلا اذا لا يلزم استعمال اللفظ في غير ما وضع له من القرينة المانعة عن ارادة ما وضع له فلا يتم ونعرض
اللفظ لم يستعمل في المعنى الموضوع له والغير الموضوع له معا وصرح بان لهم في تعريف الكناية طريقين المحقق
ما صرح للمفتاح واما ثانيا فانا نقول البحث فيما بيننا قضية وقائل القرينة المانعة فلا يمكن جعله من الكناية
الا ان اريد بقيام القرينة المانعة قيام ما يمنع عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا ومجتمعا مع المعنى المجازي

عن محل النزاع فان النزاع في هذه المسئلة مثل المسئلة السابقة فيما يمكن ارادة المعنيين بالذات كما انما لا يمكن اصلا
وان اريد بكونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا فهو لا ينافي كونه من باب الكناية فتنبه وقد يعترض عليه بان القرينة
المانعة عن ارادة الحقيقة في المجاز انما تمنع عن ارادتها بتلك الارادة بدلا عن المعنى المجازي واما بالنظر الى ارادة اخرى
منضمة اليها فلا اذ المراد من ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ معا هو كون كل واحد منهما مرادا بارادة على حدة
وهذا الاعتراض مستفاد من كلام سلطان العلماء وفيه ان دخول المجاز في الارادة انما هو من باب دخول الخاص في العام
كما صرح به هو ايضا في حواشي العالم وقال انه هو المراد في المشترك ايضا ولا يخفى ان ارادة كل واحد من الافراد في ضمن العام
الى الارادة مشار من غير مزية بل المراد كل واحد منهما بمعنى ان الكل الافرادي وليس هنا الا ارادة تامة متعلقة بمعنيين فيعود المحذور
لزوم اجتماع المتنافيين نعم يمكن ان يوجه ان ارادة المدلولية ارادة هذا وهنا الا كل واحد كالمعنى الحقيقي مع ان
ان الاستعمال لا تعدد فيه وظاهر كلام علماء البيان ان المجاز يستلزم قرينة معاندة لاستعمال اللفظ في المعنى الحقيقي
فالاستعمال واحد وانما هو لاجل الدلالة على المعنى والارادة تابعة له واحتج من قال بالجواز بعدم تنافي ارادة الحقيقة
والمجاز معا فاذا لم يكن هناك منافاة فلم يمتنع اجتماع الارادتين عند التكلم ويظهر جوابه مما تقدم ولعدم النظر الى
الارادة وقد عرفت بطلانه وزاد من قال بكونه مع ذلك حقيقة ومجازا بان اللفظ مستعمل في كل واحد من المعنيين
فلكل واحد من الاستعمالين حكمه وفيه مع ما عرفت ان الاستعمال لا تعدد فيه مع انه لو صح فانما يتم على القول بكون اللفظ
موضوعا للمعنى لا بشرط وقد عرفت بطلانه واحتج من قال بكونه مجازا بان ذلك يستلزم سقوط قيد الوحدة
في الموضوع له فيكون مجازا لان المعنى الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فاذا اريد كل واحد من المعنيين من اللفظ على سبيل
الكل الافرادي كما هو محل النزاع فيستلزم ذلك اسقاط قيد الوحدة فيكون مجازا لانه يراد به معنى ثالث لم يستعمل
حتى يكون من باب عموم المجاز الذي لا نزاع فيه والجواب يظهر مما ذكرنا من بطلان اصل الجواز واما ما فصل من ان الاراد
في محل النزاع من المعنى المستعمل فيه ان كان هو المعنى الحقيقي مع قيد الوحدة فالكلام سيظهر ان المجاز معاند له
من وجهين من جهة القرينة المانعة ومن جهة اعتبار الوحدة وان اراد مطلق المدلول دون قيد الوحدة
الجواز لان المعنى الحقيقي يصير مجازا باسقاط قيد الوحدة فالقرينة اللازمة للمجاز لا تعانده ففيه ان ذلك يستلزم
عدم الفرق بين الكناية والمجاز لان المفروض ان المجازية انما حصلت باسقاط قيد الوحدة ومع اسقاطه يجوز الارادة
للمعنى المجازي مع ان القرينة كما انها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي لا بد ان تكون مانعة عن ارادة المعنى المجازي
الاخر وانما يتعين المراد الا ان يقال ان القرينة مانعة عن المجازي الغير الا ان تقوم قرينة اخرى على ارادة المعنيين معا
كما في المشترك ايضا والا فكيف يعلم ارادة المعنيين من اللفظ ومع ما عرفت من كون اوضاع الحقائق والمجازات وحدانية

على ارادة بعضها كما فيما عرف في ان الفروض وجوب اقامة قرينة

في الكلام في المشتقات

فالامر واضح **قانون** المشتق كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة حقيقة فيما تلبس بالمبدا دون ما وجد
في حال التكلم فقط كما توهم بعضهم حتى يكون قولنا زيد كان قائما او قاعدا وسيصير قائما مجازا والظاهر ان هذا وفاق
كما ادعاه جماعة ومجاز فيما لم يتلبس بعد سواء اريد بذلك اطلاقه على من تلبس بالمبدا في المستقبل بان يكون الزمان
في مفهومه او اطلاقه عليه لعلاقة اوله اليه والظاهر ان ذلك اتفاقي كما صرح به جماعة وقد يتوهم ان اطلاق النحاة اسم الفاعل
مثلا على مثل ضارب في قولنا زيد ضارب غدا ينافي دعوى الاجماع وهو باطل لما حققنا سابقا من ان الاستعمال اعم من الحقيقة

وفيما انقضى عنه المبدأ جواز اطلاق لفظ المشتق وارادة ما حصل له المبدأ في الماضي من الازمنة بالنسبة الى زمان حصول النسبة
في المشتق الى من قام به خلاف مذكور بعد تيسير ارادة ما حصل له المبدأ والمعتبر قبل زمان النطق بمعنى المعنى والنسبة
الى زمان النطق وما ذكرناه اظهر ويظهر الثمرة في مثل قولنا زيد قائم فلما تعلق ما ذكرناه حقيقة وعلى ما ذكره هذا القائل
يكون محلا للخلاف ونعم اذا قلنا كان زيد قائما بالامس باعتبار كونه قائما قبل الامس يصير محل الخلاف كما اذا
ايضا يظهر لك جواز اجراء هذه التعبيرات فيما لم يتلبس بعد بالمبدأ ايضا فتنبه وهناك تعبيرات اخر لعدهما استعمال
المشتق في المنقضي عنه المبدأ بعلاقة ما كان عليه وثانيهما استعماله فيما حصل له المبدأ في الجملة اي ما خرج من العدم
الى الوجود من دون اعتبار القدم والحدوث والبقاء والزوال والظاهر ان المعنى الاخير مما وقع فيه النزاع بعد كما يستظهر
ذلك واما المعنى الاول فالظاهر عدم الخلاف في كونه مجازا والمشهور بينهم في محل الخلاف قولان لان المجاز مطلقا هو
مذهب الاكثر الاشاعرة والحقيقة مطلقا وهو المشهور من الشيعة والمعتزلة وهناك اقوال اخر منتشرة والظاهر انها محدثة
من المتاكل ولعدم التعارف في مقام التحرير ردينة حقيقة فصل جماعة وفرقوا بينما كان المبدأ من المصادر السيالة
كالتكلم والاخبار وغيره فاشترطوا البقاء في غيره واخرى فرقوا بينما كان المبدأ حدوثيا او ثبوتيا فاشترطوا البقاء
في الاول دون الثاني واخرى فرقوا بين ما طرأ الضد الوجودي على المحل حتى نافى الضد الاول كالحركة والسكون اوضا
وغيره فاشترطوا البقاء في الاول دون الثاني وفصل بعضهم بينما لو كان المشتق محكوما عليه او به فاشترطوا في
الثاني دون الاول الاقوى كونه مجازا مطلقا لنا وجوه الاول تبادر الغيرية وهو التلبس بالمبدأ وهو
علامة المجاز والثاني لا ريب في كونه حقيقة في حال التلبس فلو كان حقيقة فيما انقضى عنه ايضا لزم الاشتراك
والمجاز خير منه كما مر وما يقال ان المشتق انما يستعمل في المعنى الاخير من الثلاثة المتقدمة وهو اعم من الماضي والحال
استعمال العام في الخاص حقيقة اذا لم يرد منه الخاص بخصوصية فلا مجاز ولا اشتراك ففيه انه من الكلمات الجزم
وكثير منهم ادعى الاجماع على كونه حقيقة في الحال فلو كان حقيقة في ذلك المعنى العام ايضا لزم الاشتراك
ومما بيناه ذكره بطلان ذلك ان المستدلين بكونه حقيقة فيما انقضى عنه المبدأ يستدلون باستعمال النحاة فانهم يستعملون
في الماضي وفي الحال وفي الاستقبال ولا يريدون به المعنى الاعم جزما الثالث انه اذا كان زيد جالسا بعض من صار
انه ينعدم عنه ينعدم الابيض حتما والا لزم اجتماع المتضادين فاطلاق لفظ الابيض حين انعدام البياض عنه
الاطلاق في على غير ما وضع له ويرد عليه انما يسلم لو لم يكن مراد من لا يشترط بقاء المبدأ هو المعنى العام والا فلا منافاة
ح ولا يلزم اجتماع الضدين الرابع انا لا نفهم من لفظ المشتق الا الذات المبهمة والحدث والنسبة ولا يكون
منه حصول المبدأ في زمان صدق النسبة الحكمية ولا يذهب عليك ان هذا الزمان ليس بواحد من الازمنة المعهودة
بل هو اعم منها كما قلنا تقدم بل التشكل بما يكتب وقد اجمع اهل العربية على ان الدال على الزمان انما هو الفعل الازم
انهم يقيدون حد الفعل بانه ما يقترن باحد الازمنة الثلاثة ليخرج اسم الفاعل ونحوه معنا ولا منافاة بين ذلك
وبين ما يقولون ان اسم الفاعل بمعنى الحال والاستقبال يعمل عمل النصب بمعنى الماضي لا يعمل فان مرادهم بالاقتران باحد الازمنة
في حد الفعل انما هو بحسب الوضع ومرادهم في اسم الفاعل انما هو بالقرينة فيكون مجازا وقد يوجه بان هذا هو مقتضى
الوضع الثاني الحاصل بسبب كثرة الاستعمال وانما في الفعل فبمقتضى الوضع الاول وهو بعيد فالقضايا ما يمكن ان
يدعي

يدعي فيه الوضع الثالث والمتبادر من حجتنا انما هو الحال انما فلان ذلك لا يطلق على الزمان المعهود كما ذكرنا الا انا
هو التلبس والحاصل ان تحقق المبدأ شرط في صحة الاطلاق حين النسبة كالجوامد بعينها فلا فرق الا في المنقلب عن
الا انه ما حقيقة ومرادنا من هذه النسبة اعم من النسبة الخبرية الصريحة او الازمنة النسبة التقييدية فان قولنا
رأيت ضاربا بتضمن النسبة الخبرية ويستلزم الاخبار عن الرؤية بالضاربية فلاحظ حال هذه النسبة ويعتبر الاتصاف
بالمبدأ حين تحقق هذه النسبة وذلك فيما اخبر في زمان ماضي فهو حقيقة وان ماضيا في زمان التكلم كذا وقد يكون
كذلك في الحال وقد يكون في الاستقبال كقولك انا شارب ما اصابنا وكذا الحال في الجوامد كقولك اشرب عصيرا
او خمرا وشارب خمرا فانه حقيقة وان كان ما يشربه لم يصر حين التكلم خمرا بعد حجة القائلين بكونه حقيقة ان
المشتق قد استعمل في الازمنة الثلاثة والاصل في الاستعمال الحقيقة خرج الاستقبال بالاتفاق وبقي الباقي وفيه
ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما بيناه سابقا وقد استدل بعضهم بهذا الاستدلال على ذلك بان معنى المشتق من حصل له
منه ما يخرج من العدم الى الفعل فيشمل الماضي حقيقة وفيه مع انه بناء على الاستدلال الاول لان ثمة الارادة الخصوصية
الثاني قد عرفته بما مر ثبت بقاء المبدأ فيما لم يكن المبدأ من المعاني السيالة امتناعه فيها لانها تنقضي شيئا فشيئا فلم يحصل
مطلقا اجزائه غير محقق ويعد منعدم والحق اعتبار العرف في ذلك ولا ريب ان الحكم العرف بحكم على من تكلم
شغل به ولم يحدث منه انه متكلم ولا يضر السكوت القليل بقدر التنفس لما يريد بل بعد ان يشرب الماء ايضا في بعض
الاحيان وحجة من اشترط البقاء في الحدوث دون الثبوت انه لو كان شرطا مطلقا لزم ان يكون اطلاق المؤمن
على النائم مجازا اذ لا يتصف في حال النوم واجيب عن ذلك بان ما يتصل النفس به التصديق هو حاصل في
حال النوم وان لم يكن حاصلا في الادراك وحجة من فصل الاشتراط بما طرأ على المحل ضده وجوديا انه لو لم يكن كذا
يلزم كون اطلاق النائم على اليقظان والكافر على الخاطر باعتبار النوم السابق والحموضة السابقة حقيقة وهو
خلاف الاجماع وايضا يلزم ان يكون اكابر الصحابة كفارا حقيقة وقد يجاب عن الثاني بان ذلك انما هو من
الشرع لا اللغة والحق المنع في الجميع لغة وعرفا ايضا وحجة من اشترط البقاء في المحكوم دون المحكوم عليه هو انه
لو اشترط في المحكوم عليه ايضا لزم عدم جواز الاستدلال بمثل قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا والسارق
والسارقة فاقطعوا ونحو ذلك بالنسبة الى من لم يكن زانيا او سارقا حال الاطلاق بل الفعل اتصافه حال الاطلاق في
الثلاثة ووجه هذا الاستدلال انهم يستدلون بهذه الايات وظاهرهم ارادة الحقيقة فيكون المشتق حقيقة في
كل واحد من الازمنة اقول لا يلزم من ذلك ان ذلك القائل يقول بكون المشتق حقيقة في المستقبل ايضا وقد
يوجه بان مراده ان المحكوم عليه حقيقة فيما تلبس بالمبدأ في الجملة بمعنى المعنى العام الثابت او ما هو اعم منه
ليشمل الاستقبال وكيف كان فهو باطل اما اولا فلان هذا الكلام مبني على ان المراد بالحال الذي هو محل النزاع هو
حال النطق وما يليه وقد عرفت خلافه واما ثانيا فلان المشتق كونه حقيقة في الحاضر المتقدمة
فالخلاف فيه وان كان محكوما عليه فلو جعلناه حقيقة في المتقدم لزم الاشتراك والمجاز اولى وكونه
محكوما عليه قرينة المجاز مع ان الاستدلال بها على من لم يتلبس بعد جعل الاطلاق اولا يوجد ايضا هو من قبيل التمسك
بالخطاب الشفاهي فان تلك الخطابات لا تثبت الا اصل التكليف انما نتمسك في تكليفنا فانما ثبت بدليل خارج كالاجماع

وغيره وامّا على ما حققنا موضع النزاع من عدم مدخلية الزمان اصلاً وعدم اعتبار حال النطق فلا اشكال لانّ
انّ المتلبّس الذي هو الرتبة مثلاً حكمه كذا سواء كان تلبّسه حال النطق او قبله او بعده والمراد ثبوت الحكم بعد حال الانقضاء
وان طالت المدة لانّ اجراء الحكم ثابت بالاستصحاب وغيره من الادلة **تتميم** ينبغي ان يعلم انّ مبادي المشتقات
فقد يكون المبدأ حالاً كالضارب والمضروب وقد يكون ملكة وقد يعتبر مع كونه ملكة كونه حرفة وصنعة مثل الخياط و
النجّار والبنّاء وغيرها وقد يكون لفظاً يحتمل الحال والملكة والحرفة كالقارئ والكاتب والمعلّم والتعلّم ومتعلقات
في كل منها فالذي يعتبر في التلبّس في الملكة هو وجود الملكة وحصول النسبة وفي الصنعة الاعراض الطويل به ورفضه بالرجوع
وامّا الاعراض بقصد الرجوع ولو كان يوماً او يومين بل شهراً او شهرين ايضاً مع ارادة العود فغير مضرّ ويصدق
على من لم يقصد ومن اعرض وقصد العود في العرف انه متلبّس بالمبدأ فيهما وان طرأ الضد الوجودي لا يضرّ لان الفعل
ايضاً وامّا في الاحوال فالتلبّس فيها ايضاً يختلف في العرف فامّا في الصفات الثابتة فيكفي الاتصاف بجزء من اجزائه
في غيرها كالسواد والبياض وغيرهما من الصفات الظاهرة والباطنة فالمعتبر بقاء نفس الصفة وقد اختلط على بعض
المتأخرين واشتبه عليهم الامر واحدث مذهباً في التفصيل فقال انّ اطلاق المشتق باعتبار الماضي حقيقة ان
كان اتصاف الذات بالمبدأ اكثرياً بحيث يكون عدم الاتصاف بالمبدأ مضمحلاً في جنب الاتصاف ولم يكن الذات معرضاً
عن المبدأ وراغباً عنه سواء كان المشتق محكوماً عليه او به وسواء طرأ الضد الوجودي او لا لانهم يطلقون المشتقات
على المعنى المذكور من دون نصب القرينة كالكاتب والخياط والقارئ والمتعلم والمعلم ونحوها ولو كان المحكوم عليه
هذه الافعال بالضد الوجودي كالنوم ونحوه والقول بان الالفاظ المذكورة ونحوها كلها موضوعة لملكات هذه
الافعال مما يأبى عنه الطبع السليم في اكثر الامثلة وهو [illegible] على ما في كتب اللغة انتهى وبعد ما حققنا
لك لا يخفى عليك ما فيه اذا تحقق ذلك فنقول انّ ما جعلوه ثمرة للنزاع من مثل كراهة الجلوس تحت الشجرة المثمرة
ينبغي التأمل في موضع الثمرة منها فان المثمر يجوز ان يكون المبدأ فيها هو الملكة فان الشجرة ايضاً بعض نظيرها يتصور
للانسان وعلى هذا فلا يضرّ عدم وجود الثمرة بالتلبس بالمبدأ الا ان يحصل للشجرة حالة لا يحصل معها الثمر اصلاً
بالتجربة ونحوها فيشبه النسيان للانسان ويجوز ان يكون هو الحال الحالية فيحتمل تعيين احدهما بمعونة فهم العرف وذلك
مثل ما ذكرنا من التأمل في المعهود للحال فعليك بالتأمل والتفرّس في كل موضع يرد عليك

الباب الاول

في الاوامر والنواهي وفيه مقصدان المقصد الاول في الاوامر **قانون** الامر على ما ذكره اكثر الاصوليين هو طلب الفعل
بالقول استعلاءً والاولى اعتبار العلو مع ذلك ايضاً كما اختاره جماعة وسيشير اليه في آخر البحث انشاء الله تعالى
بالعالي لمن كان دونه يوجب طاعته عقلاً او شرعاً وقيل هو الطلب العالي من دون اشتراط [illegible] الفعل
والالتماس وغير ذلك بعيد لعدم تبادرها والمجاز خير من الاشتراك والاستعمال اعم من الحقيقة والظاهر ان من يقول بان
الامر يعني المركب من امر حقيقة في الوجوب وهو من يقول بالقول الاول لا [illegible] يقول به [illegible]
الاصطلاحي بمعناه العرفي اذ الاستعلاء ظاهر في الالزام اذ لا معنى لاظهار العلو في المندوب [illegible] لا يخفى
وهو الاظهر بحسب التبادر والايات والاخبار مثل فليحذر الذين يخالفون عن امره وما منعك ان لا تسجد اذ امرتك
ولولا ان اشقّ على امتي لامرتهم بالسواك وقوله لبريرة بعد قولها اتأمرني يا رسول الله حيث طلب منها ان ترجع

مراجعتها الى زوجها لا بل انا شافع فكما ثبت كون الامر يصدق عليه هذا المفهوم ثبت منه الوجوب لانّ كون المشتقات
من هذا المبدأ حقيقة في الوجوب وكون المبدأ اعم منه كما ترى فالوجوب مأخوذ في مفهوم الامر فالتقريب الاول يتاتى
لمعناه العرفي المتبادر منه ومن يقول بعدم افادة الوجوب ولا يأخذ الوجوب في مفهوم الامر فهو اما ان يقول بانه
هو الطلب العالي لا من حيث انه مستعلٍ وقد عرفت بطلانه او يأخذ الاستعلاء في مفهوم الندب ايضاً ويجعله
من المندوب وقد عرفت بطلانه واحتج من قال بعدم افادة لفظ الامر الوجوب بتقسيم الامر الى الواجب والمندوب و
هذا الاستدلال كونه حقيقة فيهما اذ لو اريد ان الامر الحقيقي ينقسم فهو غير مسلّم وان اريد الاعمّ فلا ينفع
لان الامر حقيقة فيه اتفاقاً كالتعجيز والتهديد ونحوهما وكذا الكلام في قولهم ان المندوب طاعة والطاعة فعل المأمور به
فان الطاعة اما فعل المأمور به الحقيقي وفعل المندوب لا فعل الحقيقي فقط وان اريد الاعم من المأمور به الحقيقي فلا
يجديهم نفعاً ولما كان الغالب في طلب الشيء ذكر طلبه على سبيل الاستعلاء كالمندوب فانه ارشاد وهداية فلا يلزم
فيه اعتبار الاستعلاء فلا يرد ان يتميز بين ان طلبه بالتمييز بين الالفاظ التي يطلب بها من قبيل افعل امراً ونهياً فيه
وارشاد وقد ظهر لك ان الطلب اذا كان بما يشتق من اصل الامر كقوله امرتك بكذا وانت مأمور بكذا ونحو ذلك يفيد الوجوب
وهو حقيقة وامّا اذا كان الطلب العالي بغير ما يشتق من لفظ الامر كالصيغ الموضوعة للطلب مثل افعل
واخواته ورويد واخواته فهو الذي جعله الاصوليون اصلاً على حدة وجعلوا نزاعاً برأسه فنزاعهم في دلالة هذه
الالفاظ على الوجوب يتصور على صور احدها ان العالي اذا طلب بهذه الالفاظ هل يفهم منه الالزام والحتم الذي
يستلزم مخالفته الذم والعقاب الذي هو لازم معنى الامر حتى يثبت خلافه فيكون حقيقة
في ذلك او يطلق الرجحان او غير ذلك وثانيها ان هذه الالفاظ مع قطع النظر عن القائل والقرينة هل تفيد الالزام
والحتم مثل ان تسمع لفظة افعل من قائل من وراء الجدار ولم يعرف حال المتكلم والمخاطب فهل يفهم منه الالزام
القدح والذم على الترك وعدمه بعد معرفة حالهما ام لا وثالثها الصورة بحالها لكنها هل يفهم منها الالزام من
المستحق لذكر الذم والعقاب اولا ورابعها [illegible] هل يفهم منها ان القائل بها يحكم على ايجاب الفعل على المخاطب
ويرجع الاول الى الثانية اذ الذي يظهر من الصيغة هو مجرد الحتم والالزام وحصول الذم والعقاب على الترك انما هو من
لوازم بحسب المقام وعلى هذا فيمكن اجراء النزاع في الصيغة اذا صدرت من السافل والمساوي ايضاً فان طلبهما قد يكون
ايضاً على سبيل الحتم والالزام وقد يكون بغير ذلك من المعاني وعلى هذا فاستدل به بعض القائلين بكونها حقيقة في
الندب من ان الفرق بين الامر والسؤال ليس الا بتفاوت رتبة الطالب فالوجوب شيء زائد على السؤال انما يلحق
فكذا الامر مجاز به التحقيق بعد منع اختصاص الفرق بذلك كما عرفت ثم تسليمه هو ان النزاع انما هو في الصيغة والقائل
بكونها للوجوب يقول به في السؤال ايضاً يعني به الحتم والالزام غاية الامر ان حصول الذم والعقاب من خصوص الترك
المقام دون ما نحن فيه والحاصل ان الصيغة افعل مع قطع النظر عن القرائن يفيد الوجوب اللغوي وبضميمة المقام
الوجوب الاصطلاحي وهذا هو مراد القائل بكونها حقيقة في الوجوب فلم يكن الفرق بين الصورتين الا في
بامكان المناقشة في الصورة الاولى بان الدلالة على الالزام لعله يكون من جهة انه صدر عن العالي فلا يتم القول بالدلالة
على الالزام لغة في السؤال ايضاً ولا يظهر من ذلك حال الصيغة اذا صدرت عن السافل انها حقيقة فيه او مجاز فاستدل

في دلالة الصيغة على الوجوب بذم العقلاء على الترك اذا قال السيد لعبده افعل كذا فلم يفعل كما يجيء الجواب بل بتبوا [illegible]
الا ان يحمل النزاع في خصوص الصيغة او اصدرت عن العالي مع انه لا يلائم الجواب المذكور عن دليل القائل بالندب
ايضا وانما على الصورة الثالثة فلا يرد السؤال المتقدم اصلا ولا يتمشى الجواب المتقدم قطعا كما لا يخفى والفرق بين
ان معنى الذم والعقاب خارج عن مدلول اللفظ في الصورة الاولى وداخل فيه في الصورة الثانية فلا بد ان يكون
افعل مثلا حقيقة في كل من الامر والسؤال والالتماس اذ الكل بمعنى الطلب والحكم على الصورة الاولى وحقيقة في الاول
فقط على الصورة الاخيرة فيكون استعماله في الالتماس والسؤال مجازا والذي يترجح في النظر القاصر هو الصورة الاولى
وان ما ينساق من محل النزاع في كلام كثير منهم واعلم ان ما ذكرناه من الصور الثلاث يجري في لفظ امر ايضا
فيه الكلام في الصيغة بعينه وتظهر الثمرة في كون هذا اللفظ من المشتركات او مجازا او حقيقة ايضا وعليك
بالتامل فيما ذكرنا واما تحفظ به فان كلام القوم هنا مشوش غريبا وقع الاشتباه بين المادة والصيغة وربما حصل الخلط
وعدم التميز بين الصور المتقدمة والله الهادي **قانون** اختلف الاصوليون في صيغة افعل وما في معناها على
اقوال المشهور بين الاصوليين انه حقيقة في الوجوب لغة وذهب جماعة الى انها حقيقة في الندب وقيل بالاشتراك بينهما
معنى وعلم القول بالاشتراك بينهما لفظا لغة وبكونها حقيقة في الوجوب في عرف الشارع وتوقف بعضهم في الوجوب والندب
وقيل بالاشتراك بينهما والاباحة لفظا وقيل معنى وههنا مذاهب اخر ضعيفة والاقرب الاول لنا التبادر عرفا ويثبت في
اللغة والشرع بضميمة اصالة عدم النقل لا يقال انا لا نفهم من الصيغة عند طلب الفعل الا طلبا اما الترك فعلى
المنع فان معنى الوجوب وغيره امر بسيط اجمالي هو الطلب الحتمي الخاص ولكنه ينحل عند العقل الى اجزاء كسائر الماهيات
كالانسان والوجوب عبارة عند العقل عن الطلب البسيط الايجابي الخاص اذ يحلل عند العقل الى طلب الفعل مع المنع من الترك
فانظر الى العرف تر ان السيد اذا قال لعبده افعل كذا فلم يفعل عد عاصيا وذمه العقلاء للترك وان لم يكن
قرينة تدل عليه وما يتوهم من منافاة ذلك للاستعمال الشائع اياها متعلقا بامور كثيرة بعضها مندوب مثل قوله
اغتسل للجمعة والزيارة والجنابة ولمس الميت وغير ذلك مدفوع بانه لا يضر وبذلك فتح الاردم ناجزا عن دون
الخطاب سيما في الظاهر وفهم ثم دكوره كلف في كل المواضع موضع الحاجة سيما موضع معرفة الوجه واعتقاد ان
واجب ذلك مندوب ايضا غير ظاهر والحاصل ان الدليل قام على تعيين الحقيقة ولا مانع من استعمال اللفظ في المعنى
وعموم المجاز بقرينة من خارج ولا يوجب وجود القرينة في اللفظ وكذلك استعمال الصيغة في الندب ايضا بدلالة
قرينة في اللفظ وقد يستدل ايضا بانهما من ما تقدم فليجوز بالندب بمعنى التزين من امر الاية هذه سيما على ما امر
من الفقها وهو يفيد الوجوب وما ذكرنا هو يدل على ان اصل الصيغة يحد ويستلزم الدور والصدق ايضا يفيد الوجوب
لاحد فلا ان الامر اعم منه والعموم الافرادي لا يحكم لعدم النقض بخروج المندوب لكونه معصية وكل ما هنا على اللابدية
للقضايا الكلية بمعنى ان الكل يبقى من ذلك ثم يرتفع بالوجه الجزئية فيلزم عدم العقاب على تعقيبه او الاولى
ان المراد بالامر الطبيعة الكلية وهو يستلزم العموم لوجودها في ضمن كل فرد وكيف كان فهذه الاية تدل على انه
الامر الشرعي للوجوب لغة وايضا لا يدل على دلالة الصيغة على الوجوب بل الامر وما قيل من ان الامر حقيقة في الصيغة
المخصوصة فالتهديد على مخالفة ما صدق عليه الامر من الصيغ ففيه ما لا يخفى اذ الامر انما يتم صدقه على الصيغة اذا كان

الطلب بها على سبيل الاستعلاء المستلزم للوجوب وان اذا اريد بها مجرد الندب او الارشاد او الاذن او غير ذلك فلا يصدق
عليه انه امر والحاصل ان ما قلتم في تعريف الامر مطابقا لمعناه العرفي طلب الفعل على سبيل الاستعلاء او طلب القول من العالي
يعتبرون في ذلك حيثية العلو سيما في التعريف الاول وهو مستلزم للوجوب عرفا ولا ريب ان صيغة افعل الصادرة
عن العالي ليس يعتبر فيها الاستعلاء في جميع موارد استعمالها فكيف يتم الاستدلال بدلالة الامر على الوجوب على دلالة الصيغة المطلقة
عليه حتى يجدي في المواضع الخالية من القرينة التي هي محط نظر الاصولي والاية تدل على ان لا معنى للنزاع في دلالة صيغة افعل
على الوجوب ويكون في ثبوت ذلك اثبات دلالة لفظ الامر عليه وهو كما ترى خلاف ما اتفقت عليه كلمة الاصوليين والتحقيق
ان لفظ الامر حقيقة في الطلب الاستعلائي على سبيل الوجوب وهو المتبادر منه عرفا وصيغة افعل كثيرا ما يستعمل في غيره
للعي فكون الامر حقيقة في الوجوب لا يستلزم كون افعل حقيقة في الوجوب المراد للنا عليه سابقا وقد يستدل بان ذلك
قوله لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك فان طلبه السواك بصيغة افعل في غاية الكثرة وانما يتاتى ذلك من لا
من تضمين الامر او يحمله ليكون ستلغا بكلمة المجاورة فهذا لا يدل الا على ان التهديد على المخالفة على سبيل الاعراض والتولي
والتكبر اذ كان الامر الندب ايضا ففيه ان ذلك ليس الا من جهة صحة التركيب لغويا ولا يشترط في ذلك اعتبار التولي كما
لا يخفى وينهاهن ليتقوا وما سمعت الاستفهام فاقتران الاستفهام التكاري في الاستحقاق التعليقية وهو بعيد لتهديد
والتهديد لا يجوز الا على ترك الواجب هذه الاية ايضا لا تدل الا على دلالة الامر على الوجوب بل هو مخصوص بامر الشارع
الا ان يقال ان المراد بقوله له فقد اجيد وافيد هذا وان التبادر العقلي هو كون الكلمة مخالفة الامر من حيث
انه امر لا من حيث هو امر نص فتامل وما يتوهم من ان التهديد لعله من جهة اكتناف الصيغة بقرينة حالية تدل على الوجوب
لا من جهة دلالة نفس الصيغة بعيدة جدا اذ عدمه لا بد فيه انا نعلم لو ثبت التقادم وتنازع من باب الملائكة
لان حكاية احوال اهل كل لسان لا تخرب انها يصح من الحكيم اذا تكلم بما يفيد المطلب في الاخرين ويتحول في حقيقتهم
ويجازهم بمجازهم ايضا وهو ظاهر ومما يدل ايضا ان الاستفهام تقريري لا انما التجأ الغرض اظهار البليس على استكباره
وان المخالفة انما كانت من جهة الاستكبار حيث قال انا خير منه وهذا انما يتم اذا كان الامر للندب ايضا ففيه
الاستكبار انما ليس على الله بل على آدم فيرجع بالنسبة الى الله تعالى الى محض المخالفة التبعية الغير المقصودة بالذات
من المخالفة الحاصلة من الحمية العصبية وهو ينبئ ربما يعد من تبعاته لا من قبل المضرب فانهم وما في قوله تعالى
واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم سبحانه على مخالفة الامر واحتمال كون الذم على ترك الامر ونحوه وتكذيبا بخلاف الظاهر
وقوله تعالى بعد ذلك ويل يومئذ للمكذبين ولا يدل على ذلك لجواز ذمهم على المجتنب ان كانوا من المكذبين فلهم
الذم وهم والويل للمكذبين ان كانوا غيرهم واحتمال ثبوت القرينة على الوجوب ينفيه الاصل واحتج من قال بكونها
حقيقة في الندب بما مر في القانون السابق وبقوله اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم فان الرد الى مشيتنا
الندب وفيها ان الاستطاعة غير المشية بل اهل ذلك يفيد الوجوب مع ان ذلك الفعل يشعر بتسليم كونها حقيقة في الندب والا
لما احتاج الى البيان ولو سلم جميع ذلك فانما يدل على ان امر الشارع كذلك لا ان الامر في اللغة كذا والكلام في عموم دلالة
حكم الصيغة نظرا الى مرجعه القول بكونها حقيقة في الطلب مشتركا وما مر في اوائل القانون مع جوابه ان يكتفى
حجة الاشتراك والمجاز لو قيل بوضعها لكل منهما على حدة لا احد منهما فقط وجوابه للصيغ المجاز في الندب الا ان الدليل

الندب فقد مناه وانه خير من الاشتراك بينه وبين الوجوب مع ان المجاز لازم على ما ذكرنا ايضا اذا استعمل في كل من المعنيين
بقيد الخصوصية مع انه لم يدم المجاز مع اكثر لان المجاز على المختار يختص بالندب الان بل بالتساوي من جهة الاستعمال
في عموم المجاز على المختار ايضا وهو مجاز شايع لا شذوذ له كما توهم وكما ان الكلام في حجية القول بالاشتراك اللفظي
لغة الاستعمال فيهما والاصل فيه الحقيقة وقد عرفت ان الاستعمال اعم منها ونحن نقول للناس مع كونها حقيقة في
ونقطع بحجية الدلالة على الوجوب شرعا احتجاج بعض الصحابة على بعض في المسائل بالاوامر المطلقة من غير نكير وهو اجماع
الامامية على ذلك والاول مدفوع بان الظاهر ان استدلالهم من جهة دلالته لغة والاصل عدم نقل ووضع جديد
الاجماع ولو سلم فلا ينفي كونها حقيقة في اللغة ايضا وقد يستدل على ذلك ببعض الايات والاخبار مثل قوله تعالى
ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم فان امتثال الامر طاعة وترك الطاعة عصيان وفيه منع كلية الكبرى
الله اعلم في الدلالة عليه لغة ايضا ولا منافاة لذلك بالشرع اذ الواجب ما يعد تاركه عاصيا وقوله تعالى
واطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم مضافا الى الايات الدالة على مذمة من لم يطعهم مثل من يطع الرسول
فقد اطاع الله ومن تولى فما ارسلناك عليهم حفيظا ومثل الاخبار الدالة على وجوب الاطاعة للائمة وان
اطاعتهم مفترضة وهي كثيرة وفيه ان الطاعة هي الانقياد للامر والاذعان بانه حكم ان واجبا فواجب وان ندبا فندبا
والحق ان الانصاف دلالة هذه الايات والاخبار على عدم جواز المخالفة وهو لا يستلزم الحكم بجميع ما طلبوا بصيغة افعل
ومعناها مع ان الظاهر ان المراد من الاخبار انهم احق بالاتباع من الجبت والطاغوت واشباههما كما قيل في الاتباع
ائمتهم من الاجماع كما لا يخفى حجة التوقف عدم ثبوت كونها حقيقة في شيء لان الطريق منحصر في النقل والاحاد
لا يفيد العلم والتواتر منه مفقود لان العادة تقتضي بالاطلاع لمن بحث وجهد ليس له والجواب منع اشتراط العلم
او لا بل يكفي الظن ومنع الانحصار ثانيا لثبوتها بما ذكرنا من الادلة وتظهر حجة الباقين بملاحظة ما ذكرنا وكذا
جوابها **تنبيه** قال في المعالم يستفاد من تضاعيف احاديثنا المروية عن الائمة ع ان استعمال صيغة الامر في الندب
كان شايعا في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح
الخارجي فيشكل التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد ورود الامر به عنهم ع وتبعه بعض من تأخر عنه كصاحب الذخيرة وورد
عليه ان هذا انما يتجه اذا ثبت استعمالهم في الندب بلا قرينة حالية او لفظية وفهم ارادة الندب من دليل آخر
ولم يثبت وايضا قد عرفت ان المجاز الراجح ربما ... انما هو مع قطع النظر عن الوضع واما معه فمتساوية مع الحقيقة
الا اذا غلب في المجاز بحيث يصير وضعا جديدا فيصير حقيقة في المعنى الثاني وانى له باثباته فيما نحن فيه مع انه
يدعيه ايضا والحق ان مجرد كثرة الاستعمال في المعنى المجازي لا يوجب الخروج عن الحقيقة وان كان الاستعمال في
غاية الكثرة بل اكثر من استعماله في الحقيقة بكثير الا ترى ان الالفاظ التي ادعوا صيرورتها حقايق شرعية في
المعاني الشرعية استعمالها في المعاني الشرعية اكثر من اللغوية ومع ذلك يحملها المنكرون على المجاز عند عدم القرينة
المعاني اللغوية وهو مذهبهم وكذا العام مع انه بلغ في التخصيص الى ان قيل ما من عام الا وقد خص وايضا تلك الكثرة
انما حصل بملاحظة مجموع روايات جميع الرواة عن مجموع الائمة والذي يقرب على سبيل التسليم هو الكثرة بالنسبة الى كل

الامر عقيب الحظر

واحد واحد منهم **قانون** اذا وقع الامر عقيب الحظر او في مقام ظنه او توهمه فاختلفوا في انه هل يدل على

على الوجوب او كونه حقيقة في الوجوب ومجازا في الندب او الاباحة او التوقف او تابعيتها لما قبل الحظر اذا علق الامر
بزوال علة عروض النهي والاقوى كونه للاباحة بمعنى الرخصة في الفعل بل ... بمعنى رفع المنع السابق المتبادر
او حقيقته في النظر في الوجوب اذ ما تقدم من تقدم الحقيقة على المجاز اتفاقا انما هو اذا دار الامر بين المعنى
الحقيقي والمجازي اذا خلا المقام عن قرينة مرجحة لاحدهما واما مع القرينة الموجبة للجزم بارادة المجاز فيقدم المجاز
اتفاقا وكذا مع افادتها الظن مع كون اصل الحقيقة في النظر ايضا فالمعتمد ان ملاحظة المقام والالتفات الى
القرينة اعني وقوع الصيغة عقيب الحظر يوجب تقديم ارادة المعنى المجازي وهو الاباحة على المعنى الحقيقي فيه ترجيح
اللفظ الحقيقي او المجازي مع القرينة على حصول الترجيح والظهور ولما كانت قرينة الشهرة ... بمثل القراين الاخر
وكانت منضبطة اوردوا الكلام فيها في باب تعارض الاحوال والا فالدوران والتعارض حاصل في جميع القراين لكنها غير
منضبطة فالترجيح فيها يتفاوت بالنسبة الى تفاوت المناظر وبالنسبة الى المقامات فاضبط ذلك وتدبر على ان
ايضا موارد الاستعمال فانك لو تتبعتها وتاملتها بعين الانصاف تجد ما ذكرنا ولو بقي لك شك في موضع فالمعتمد
لان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وهذه قاعدة تقريبية مبرهن عليها بالعقل والعرف والشرع وقد صرح فيها
من ... بسبيل حقيقتها وقد اشرنا اليه سابقا ثم ان بعضهم احتج بمثل قول المولى لعبده اخرج من الحبس الى المكتب
مثل قوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين ولا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدي محله وامر الحائض
بالصلاة والصوم بعد رفع المانع وقال بالوجوب مضافا الى ما تقتضيه الادلة على دلالتها على الوجوب موجود
المانع مفقود لان الاباحة لا تنافي الوجوب وفيه انا نقول ان المراد من الامر هنا بعد رفع الحظر لما ذكرنا
فلا دلالة فيها على ازيد من ذلك واما عدم منافاته لثبوت الوجوب فهو مسلم لكن الوجوب ليس من جهة هذا
فالمانع عن الدلالة من جهة هذا الامر موجود واكثرهم قد ترك هذا الدليل على الخصم لا ضعفه وهو ان المقتضي
اعني صيغة الامر لما تقدم من الادلة والمانع لا يصلح للمانعية وهو ما ذكره الخصم من ان الوجوب ضد الحظر ولا يجوز الانتقال
منه اليه لان الاباحة ضد له ايضا اقول بل المانع هو قرينة المقام كما بينا ودلالة الادلة على دلالة مطلق الصيغة
الوجوب لا ينافي عدم دلالتها عليه في خصوص موضع باعتبار القرينة كما في سائر المجازات واما المثال المذكور فان
المذكور فالجواب عنها ان محل النزاع هو ما اذا لم يحصل شيء من ... عرفا او شرعا فذاك ربما من دون ...
عن حقيقة الحبس او النوعية والمراد من قولنا ان ما ورد الامر به ليس واجبا بل انما هو ... ومنه ان
الوجوب لا يراد من هذا الامر من جهة هذا الامر ولا يمنع من ثبوت الوجوب من موضع آخر فنقول مثل قول المولى
لعبده عقيب نهيه عن الخروج عن الحبس اخرج الى المكتب خارج عن موضع النزاع فان الامر ليس بعد ما فرضنا بل الحظر
فوجوبه ... من حيث هو خروج عن الحبس والمأمور به هو وجه ذاهبا الى المكتب ولا يظهر هنا دلالة الامر على الوجوب
واما قوله تعالى فاقتلوا المشركين فوجوب ... الحظر لا الوجوب انما هو لثبوته قبل الحظر وعدم حصول النسخ ورجع الى
الحكم الثابت وهذا المرجح ... دلالة الامر على الوجوب في شيء وكذا ... الحايض مع ... وجوب الصلوة بعد النقاء
ايضا ثابت بدليل خارج فانه ايضا من السابق ... بالتامل فيما ذكرنا تقدر على الجواب عن ادلة القائلين بالتابعية
لما قبله والتوقف والجواب عنها واما القائل بالندب فلعله نظر الى ان الندب اقرب المجازات للوجوب فاذا انتفى الدلالة

بعض ما ذكر فيحمل عليه دات يعد ملاحظة ما ذكرنا تقدير على بطلان ذلك ايضا واما توهم اختصاص كونها حقيقة في الايجاب
في عرف الشارع فهو ضعيف لعدم الفرق بينه وبين العرف العام **قانون** المشهورات صيغة افعل لا تدل الا
على طلب الماهية وقيل تدل على التكرار مدة العمر ان امكن عقلا وشرعا ويكون تركه اثنا وقيل على المرة ونظر من بعضهم
زاد القائلين بالمرة الدلالة على الماهية المقيدة بالوحدة لا بشرط التكرار ولا عدمه فالزائد على المرة لا يكون امتثالا
ولا مخالفة وعن بعضهم دلالتها على عدم التكرار فيكون الزيادة اثما والقائلون بالماهية ايضا بين مصرح بحصول الامتثال
لو اتى به ثانيا وثالثا وهكذا فلا اثم على ترك الزيادة على المرة ويحصل الثواب بفعل الزائد وبين قائل بان الامتثال
انما يحصل بالمرة ولا يقع للامتثال عقيب الامتثال ويمكن ان يكون من قبيل الاحتمال الاول في المرة فان لم يكن عقا
كلام يكن ثواب فينتفي ثمرة النزاع بينهما ويمكن ان يكون من قبيل الاحتمال الثاني فيها فتنتفي ثمرة النزاع بينهما ايضا وما
ذكرنا من الاحتمالين بشأن القول بالمرة سالم عما يرد عليه من الثمرة وقيل بين بما حرنا كما هو المشهور المحقق وفاقا للمحقق
الاول وقيل هنا فلا نظر بين القائلين في المرة انه يمر والاقرب عندي اما الاول الا على طلب الماهية وان الامتثال
انما يحصل بالمرة الاولى لان الامر يقتضي الاجزاء والاتيان ثانيا وثالثا تشريع محرم لكون الاحكام الشرعية توقيفية موقوفة
التوقيف لنا ان الاوامر وسائر المشتقات مأخوذة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهي حقيقة في الطبيعة لا بشرط
شيء اتفاقا على ما صرح به السكاكي عما قيل من ان اسم الجنس موضوع للماهية مع قيد الوحدة المطلقة فانما ان الذي
كان مع التنوين والوحدة والتكرار من شأن صفات الطبيعة فيرد خارجة عنها فلا دلالة للفظ الدال على الطبيعة
على شيء منها وعدم دلالة العام لابد على الخاص والهيئة الا القائمة لهذه المادة لا تفيد ازيد من طلبها بحكم العرف
التبادر بعنوان الايجاب والالزام كما مر والاصل عدم الزائد شيء آخر سيما فانه قبل من اقوى الادلة انه لو شرع في القضية
قد عليه بعرض المنع ومتابعة القائلين بتكرار الامر في تجاسر الطلب بطل لانه في اللغة ومع القائل
في الحقيقة كما هو مدلول النهي تقتضي استغراق الاوقات كما يجيء بخلاف المجاز والترك فانهما كل فعل بخلاف
المأمور به وعقائم فانه لم يمكن الدلالة على التكرار لما تكرر الصوم والصلاة مع انه معارض بالحج مدفوع بان ذلك دليل
خارج كما انه محصن كيفية التكرار المذكورة واحتجاجهم بان الامر يستلزم النهي عن الضد الذي يفيد دوام الترك فيلزم
دوام فعل المأمور به بنية منع الاستلزام اولا ان اريد به الخاص كما يجيء ومنع استلزام دوام الترك دوام الفعل
الاتي ضديا لا ثالث لهما كالحركة والسكون لعدم صحة ارتفاع الضدين مطلقا فلابد من الاطلاق ومنع دلالة
على التكرار مطلقا ثالثا كما يجيء ومنع دلالة حضور الحرب الذي في ضمن الامر على الدوام ذاتا بل انما تابع للامر
ان دائما دام وان في وقت ففي وقت وان اريد من الضد العام اعني الترك فيسقط المقدمات الاولى ويرجع عليه ما
واحتج القائل بالمرة بامتثال العبد في الوامر السيد بمثل ادخل الدار بعد دخول مرة مردود بان ذلك لعله من جهة
الاتيان بالطبيعة كما ذكرنا لان الامر ظاهر في المرة واعلم ان ما ذكرنا من محل النزاع وعدمها انما هي في العرف
والماهية انما هو في الاتيان بافعاله واما لو وجد افراد متعددة في آن واحد مثل ان يقول للمأمور بالعتق اعتق
العتم افراد ان الظاهر انه يحصل على القول بالماهية يحصل الامتثال بالجميع واما على القول بالمرة فاما على القول الثاني
بما يبتني على ذلك على جواز اجتماع الامر والنهي في الاشياء اللغة فان قلنا بجواز كما هو الاصح فيستخرج المطلق والفرد

بالقرينة الواضحة الى القرينة ويكون مجزيا بصعبة فان الظاهر ان المراد بالمرة هو الفرد الواحد لا بجزء كونه في الزمان الواحد
الاتحاد الجوازات فلا يحصل الامتثال بالكل واما على القول الاول فالظاهر تستخرج الفرد بالقرينة ايضا هذا وقد ذكرنا ان
النظر الى هذا القول ايضا حصول الامتثال بالكلام في قول من صرح بحصول الامتثال بالاتيان ثانيا وثالثا وهكذا في
بالماهية كصاحب المعالم والعقيق لمن الاداء الامتثال في جملة ابن ولا سيما في الاول بخصوص والاحتمول انه لا
الامتثال عقيب الامتثال فان الامتثال قد يحصل الاولى حرما ونايتوهم انه انما يكون من باب الواجب المخير بين الاقل
الاشياء والازيد نفيه ان اريد التخيير المستفاد من العقل في الواجبات العينية فان الكل الكلف به عينا لان الكل
الاتيان به الا بالاتيان بالافراد فيكون الافراد من باب مقدمة الواجب فالعقل يحكم بجواز الاتيان باي فرد يتحقق
في ضمنه الكلي فلا ريب انه مع ذلك يوجب الاتيان بالمرة الاولى سقوط الواجب عن ذمة المكلف فلا يبقى بعده
ما يمكن الاتيان بقصده فضلا عن الوجوب وان اريد التخيير المستفاد من النقل المدلول عليه بهذا الامر ففيه منع
مع انه لا يعقل التخيير بين الفعل اولا وتركه وليس هذا من باب التخيير بين القصر والاتمام في الاماكن الاربع فانهما حقيقتان
مختلفتان ولو بالقصد والنية ويحصل الاثم بخلاف ما نحن فيه بل هو من قبيل التسبيحة والثلاث في الركوع والسجود
فاذا عرفت هذا فيرد على هذا القائل ايضا انه ان كان يقول بان فعل المرة الثانية والثالثة وهكذا بالوجوب
فيرد القول بالتكرار وان كان يقول بالندب فمع انه قول جديد يستلزم لاستعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي
القول بكون الصيغة حقيقة في الوجوب وانت خبير بان التأمل فيما ذكرنا من التحقيق يعرف انه لا يتم ما نقلنا ايضا
على القول بحصول الامتثال بالجميع على القول بالماهية في صورة الاتيان بالافراد مجتمعة ايضا وكذا فيه ما نقلنا
من البناء على اجتماع الامر والنهي على القول الثاني في المرة وغيره فتأمل حتى يظهر لك حقيقة الامر **قانون** الامر
المعلق على شرط او صفة يتكرر بتكرر الشرط والصفة عند القائلين بدلالته على التكرار ولا احد للوجود المقتضي
وعدم المانع غاية الامر تقليل التكرار بالنسبة الى الامر المطلق واما غيرهم فذهبوا الى اقوال ثالثها التعليق
فهم العلية يعني كون الشرط او الصفة علة فيكون من قبيل المنصوص العلة واختيار المرتضى هنا انه من التعبير
لعدم تعبير العلة المنصوصة مطلقا كما يجيء انشاء الله ان الحق حجيتها فالاقرب اذن التفصيل وتحرير المقام ان كلما
دل على العموم من ادوات الشرط مثل كلما ومهما ونحوهما فلا ينبغي التأمل في تكرار الامر بتكرار الشرط واما ما لم يدل على العموم
مثل ان واذا فلا يفيد التكرار اصلا الا ان يقال بحملها على العموم لو وقعتا في كلام الحكيم وكون الشرط لغوا لولاه
اما الصفة ففي ابعد لما لم تدل على العلية على ما هو التحقيق كما يجيء انشاء الله بل ربما اشعار بالعلية والعزم
العلة الثابتة كما صرحوا به فلا اعتبار بها ايضا واما اذا فهم العلية الثابتة بمعونة الخارج فيفيد العموم والتكرار
بتكرر العلة سواء كان في الشرط او الصفة مثل الزانية والزاني فاجلدوا وان زنى فاجلده ونحوهما واحتج
القائلون بالتكرار مطلقا بالاستقراء فان قوله تعالى فاذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وان كنتم جنبا فاطهروا وان
لم تجدوا ماء فتيمموا والزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا الى غير ذلك من الآيات والاخبار
بتكرر الامر فيها بتكرر الشرط وكذا فيما يحصل الشرط اتفاقا بالغالب فيه ان حمله على التكرار فيما ذكر انما هو لاجل
فهم العلية وهو مسلم عندنا واحتج النافي بمثل ان دخلت السوق فاشتر اللحم او اعط هذا درهما ان دخل الدار

تنبيه

بحث المعلق على شرط او صفة

مسئلة الفور والتراخي

فلا يفهم منه التكرار وفيه ان ذلك لعدم فهم العلية وذلك لا يستلزم الاطراد وقيل ان ذلك للقرينة فان
من قال لعبده اذا شبعت فاحمد الله يفهم منه التكرار وهو مترتب عليه بل لانه انما يفهم العلية **قانون**
لا دلالة للصيغة الا على وجوب الفور كما ذهب اليه جماعة والتخيير بينه وبين جواز التراخي كما ذهب اليه
السيد بل هي لطلب الماهية وانما يحصل الامتثال كما ذهب اليه جماعة من المحققين واما القول بتعين التراخي فلم
نعرف قائلا صرح به لنا نظير ما مر في القانون السابق واستدلال القائلين بالفور بذم العقلاء العبد اذا تراخى في السقي
عند قول مولاه اسقني مدفوع بانه للقرينة ولا نزاع فيه مثل استدلالهم بذم ابليس على ترك السجود بقوله تعالى ما منعك
ان لا تسجد اذ امرتك مع امكان ان يقال بعدم دلالة الامر على الفور لان الثاني في قوله تعالى فقعوا له ساجدين للترتيب
ثم ثبت ولا اتفاقا على الفور وان الذم انما هو من جهة الاستكبار والاباء يناسبه وقوله خلقتني من نار وخلقته من طين
لانه كاشف عن الاعراض ... واما استدلالهم بانه لو جاز التاخير لجاز الى وقت معين فالجواب عنه بانا
التاخير الى حصول ظن الموت وهو يكون لمطلق غالبا كالاركان الواجبة الممتدة باستدام الوجوب بالنقض بصحة التصريح
بجواز التاخير لا يستلزم وجوبه فالامتثال ممكن وايرد عليه ان هذا وان كان يرفع تكليف المحال الا انه يلزم
بوجوب الفور في الفعل المحصل براءة الذمة وان لم يثبت كونه مدلول الصيغة لغة اذ جواز التاخير مشروط بمعرفة لا
تكن تلك المعرفة فينحصر الامتثال بالمبادرة فيجب الفور وقد ترد بان جواز التاخير ليس مشروطا بمعرفة المكلف باواخر زمنه
الامكان بل انما يتوقف على عدم كونه آخر ازمنة الامكان والموقوف على معرفة آخر ازمنة الامكان انما هو العلم بجواز
التاخير لا نفس الجواز فان الجواز في نفس الامر لا يتوقف على العلم بالجواز بل يكفي فيه عدم العلم بالنهي على ما يقتضيه اصالة
الاباحة وعلى هذا فيصير كلام المجيب انه يجب عدم تاخير الفعل عن آخر ازمنة الامكان ويمكن تحصيل البراءة
بالمبادرة مع عدم لزوم وجوب المبادرة فلو بادر فقد خرج عن عهدة التكليف وان لم يبادر وفعله ثانيا فكذا وهكذا
ولم يفعل حتى خرج الوقت تبين انه لم يلزم من ذلك فور ولا خروج الواجب عن الوجوب ولزم كون البدار
الواجب هو عدم تاخير الفعل عن آخر ازمنة الامكان مدفوع بمنع التوقف فيتحقق انما يتوقف حصول العلم بعدم التاخير
عن آخر ازمنة الامكان في اول زمان التكليف بذلك ووجوبه ثم وما يقال ان تحصيل البراءة اليقينية
عن شغل الذمة يقينا يستلزم الفور لامكان ان يفاجئه الموت في الجزء الثاني من الوقت فضلا عن غيره
فيأثم بالترك فيه ثم مثل سائر الواجبات الموسعة او المقيدة بالعمر فان غاية الامر وجوب تحصيل اليقين بالامتثال
واما وجوبه فورا فيحتاج الى الدليل فيرجع ذلك الى القول بوجوب الاحتياط مع ان وجوب الفور انما يثبت
في الفعل او يتحقق حصول الاثم وعدمه وكيف كان فهذا الدليل مع تمامه لا يدل على كون الصيغة للفور بل غايته
الفعل الفوري الخارج واستدلوا ايضا بالاستقراء فان مقتضى النسب الخبرية مثل زيد قائم وعمرو عالم والانشائية
كانت طالق وهو حر هو الحال فكذا الامر الحاقا له بالاعم الاغلب فانه يفهم منه ما ثبت في الصفات القياسية
جائز سيما في اللغة ويستلزم الفارق فان الامر لا يمكن توجيهه الى الحال اذ معنى الطلب الحاصل بل لا بد من الاستقبال
انما الاقرب الى الحال القريب منه بالفور او ما بعده فلا يتعين الاول الا بدليل مع ان بعدم ارادة الحال الحقيقي والحال
العرفي متحقق في الامر ايضا والكلام في الاستفهام نظير الكلام في الامر فان التفهيم لا يمكن في الاستفهام وكذا التمني

وفيه ان ذلك يستلزم تفاوت مدلول الهيئة المستفادة منها اذ الفرق واضح بين هو ضرب وهو ضارب ومن الاستفهام
والتمني والترجي لا يثبت المطلوب الان وبين ان المعلوم من حال هذه المواد ارادة احد المعنيين اما حصول الحال
مقارنا لحصولها او في الان المتصل بها وما لم يمكن في اول الامر فيتعين الثاني والتحقيق ان معلوم السند ان كان
انه حصل له من الاستقراء وان الخبرية والانشائية الصادرة عن المتكلم حاصلة في الحال الحاضر فيما يجوز فيه لا
لا اشكال في ان النسبة الانشائية في الامر هي الطلب القائم بنفس المتكلم حاصلة في الحال فلا يمكن النزاع فيه وان
كان ان معنى ذلك الجمل وما ولاتها حاصلة في الحال كقيام زيد وعلم عمرو وطلاق هند وحرية بلال فهو ممنوع لانه
منقوض بمثل كان زيد قائما وعمرو سيجيء وبوقوف على كون المشتق حقيقة في الحال المقابل للاستقبال
للتلبس كما ما كان وقد عرفت ان التحقيق خلافه لا يمكن الوقوف على مثل هذا الاستقراء في اثبات اللغة
وهنا امر آخر يمكن اثبات المطلق به وهو ان النحاة ذكروا ان الامر للحال وغرضهم من الزمان حين النطق ما بعد
هو الحدث وان شئت قلت ان نسبة الحدث الى الفاعل مقترنة باحد الازمنة واما نسبة التكلم فكلها واقعة في حال
التكلم فعلى هذا اذا انضم الى ذلك اصالة عدم النقل فيثبت كونها للحال لغة فيثبت الفور ولكنه مدفوع بان
كلام النحاة مع انه لا يثبت اتفاقهم على ذلك بضعفه خلاف علماء الاصول واهل اللغة فالظاهر ان نظرهم الى الاغلب
امكان مطلق الطبيعة في الحال لما ان الامر ماخوذ من المضارع ولا فرق بينهما في الاشتراك بين الحال والاستقبال
وقد استدلوا ايضا بقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم الاية وبقوله تعالى فاستبقوا الخيرات الاية بتقريب ان
الاسم المغفرة سببها الافعال المسارعة الى فعل الله سبحانه وفعل المامور به سبب الى ما يكون بعض الواجبات سببا
الذنوب كما ورد في الصلاة والحسنات والحج وغيرها بناء على النزاع الاعم كما هو الحق وثبت في البيان بعدم القول
بالفصل بل لابد ان سبب المغفرة هو التوبة وهو فوري اتفاقا ولا حاجة الى الاستدلال ولا يتم التقريب بعدم القول
بالفصل بعد الاتفاق الترتيب فيه وكذا لا يرد على ارادة فعل المامور به بناء على الاحباط ان هذا انما يتم فيما
حصل الذنب فلا يتم جميع الاوامر وما قيل من ان بعض الصحيح ايضا ما وقع كونه سبب المغفرة فلا يرد على
الامر بالاستحباب ففيه ان العام المخصص والمطلق المقيد التخصيص والتقييد اولى منه بسائر المجازات وكذا
في قوله تعالى فاستبقوا الخيرات وقد يجاب عن الاية بالحمل على الاستحباب لمنافاته حلول الجنة للادلة على
على الوجوب لعدم الملازمة بين المسارعة والاستباق عرفا الا على الوجه فالحكم بوجوب الفور انما يثبت بالتعين والاثبات
عرفا البريد بغيته واستباقا فان المامور بصوم رمضان اذا صامه لا يقال انه سارع وفيه انه كما يكن تحقق المسارعة
عرفا بملاحظة الوسعة في زمان الرخصة كذلك يمكن تحققها بملاحظة الوسعة في زمان القدرة فقول المولى
في صورة التاخير في الوقت يصدق عرفا المسارعة بالنسبة الى اول زمان القدرة كما يقال لمن حج في العام الاول انه سارع في حجه وكذا لمن عجل في اداء دينه حين القدرة ومطالبة الدائن وهذا واضح مع ان قابلية الاوامر
الموسعة يكفي في صدق المسارعة عرفا ولا يلزم منه التفصيل المحقق في الجواب بعد تسليم هذا الاستدلال في اثبات
دفعا له لا فرعا ان الاتيان به او لم يظهر حال الجزء مع ملاحظة هذه المذكورات وظهور ما ذكرنا ان التبادر في
الماهية في الاوامر المطلقة ظاهر ولا ريب ان هذا اقوى منه في دلالة الامر على الاستحباب فكيف ولا ظهور في آية المسارعة اصلا

الامر بالمسارعة الى سبب المغفرة كما هو شأن الاستدلال لا يفيد الا وجوب المسارعة الى السبب في الجملة فاذا تعددت الاسباب كما فيما نحن فيه فان احد الاسباب فيه التوبة التي ورد بها الحث عليها فلا تفيد الا فورية احدها وهو لا يستلزم الحكم

كالا يخفى واحتج السيد بالاشتراك وان الاصل فيه الحقيقة وبحسن الاستفهام والجواب الاجمالي في المقام

ان الاستعمال اعم من الحقيقة وتبادر الماهية لا بشرط ينفي غيرهما وان الاستفهام يحسن على القول بالماهية ايضا جدا

عن ان يكون مراد الامر بعض الافراد ومجاز الشيوع استعمال الكلي في الفرد مجازا وذلك لا يدل على عدم افهام الماهية

مستقلة ووجوب التوقف حينئذ بسبب الاشتراك بل انما ذلك لرجحان الاحتياط ولذلك يحكم بالتخيير في الجواب

عدم ارتكاب خلاف الظاهر خلافا لصورة الاشتراك فانه انما لا يجوز كما اخترناه وحققناه سابقا او بمجازا

ثم ان الفور على القول به تحديده موكول الى العرف ويتفاوت بتفاوت المامور به ويحتمل ان يراد القرب العرفي

المحاذي الى زمان معتد به للتهيؤ له والبعيد المحتاج اليه ان لو نقل ان الكلام في التجرد عن الزمان وهنا الا

فرأن لجواز التأخير في الجملة فتامل **تذنيب** اختلف القائلون بكون الامر للفور في ثبوت التكليف على

الاتيان فورا في الزمان المتأخر وعدمه وحرروا الكلام فيه على انه يجب ان يفعل او لا فعل في الزمان الثاني والا فهل

في الثالث وهكذا او يسقط الفعل في الزمان الثاني بحكم السكوت عما بعده واما كون المقتضي عدم الفعل في الزمان الثاني فلم

نقف على من صرح به بل هذا كلام غير مفيد والقائلون في بيان حجية المبني والتحقيق ان دلالة الفور بالقول على

تكليفها صنفان منها ما يدل علامات الصيغة بنفسها دالة على الفور ومنها ما يدل على وجوب المبادرة بالاشتراك كما

المسارعة والاستباق فمن اعتمد على الاول يلزمه القول بالسقوط لصيرورتها من باب المؤقت ومن اعتمد على الثاني

يلزمه القول بالثبوت لاطلاق اصل الامر ورده بعض المحققين بمنع صيرورته كالمؤقت على الاول لاحتمال

التعجيل بالمامور به فانه يقول يجب التعجيل ايضا في الزمان الثاني وهكذا ومنع عدم وجوب الوقت الواقع فوات

الوقت على تقدير تسليم كونه من قبيله وثانيا وجوب الفور ان اقتضى التوقيت وخصوصية الزمان المعين فلا نسلم

الامر به ما ثبت وجوبه من الصيغة او من الخارج كما اذا ثبت التوقيت من دليل خارج في الوقت فات من يقول

الوقت بقول بفوات وقته لا يعرف بسببه التوقيت من خارج ام لا فالاولى تفريع المسألة على ان التكليف بالوقت

هل تكليف واحد او تكليفان وهل يبقى المقيد بانتفاء القيام لا كما ذكروا في مسألة تبعية القضاء الاداء او

عدمها **اقول** والظاهر من الصيغة على القول بدلالتها بنفسها على الفور هو الوجوب في اول الوقت فيفوت

خلاف التحقيق لان الجنس لا بقاء له بعد انتفاء الفصل كما حقق في محله فالحق ان القضاء في المؤقت انما هو

جديد وما ذكرنا انه لا يتفاوت الامر بين ما ثبت وجوبه من الصيغة او من الخارج فيه ان في الثاني تكليفين وان

لا ينتفي بانتفاء الثاني بخلاف الاول لانه تكليف واحد وخاصة بالوقت فما صرح الشارع الا رقايا بعدم من الوقت

عدم الوجوب بعد الوقت ايضا وسلم السارة لو كان معنى الوقت مجرد الوجوب في الوقت وبالجملة عدم الحكم انما

عدم الدليل عليه او من جهة الدليل على العدم والظاهر ان الموقت من الثاني بما ثبت فيه الفور من دليل خارج

من الاول ولذلك ترى الاصوليين تنازعوا في حجية مفهوم الزمان وعدمها ومفهوم حجية المفهوم المخالف او كون

اللفظ ذا دلالتين منطوقية ومفهومية تفهم التوقيت في النفي والاثبات فافهم ذلك وانتظر لزيادة التوضيح في مبحث

تحديد الفور

مباحث المقدمة **قانون** اختلف الاصوليون في ان الامر بالشيء هل يقتضي ايجاب مقدماته مطلقا ام لا على اقوال

ثالثها انتفاء الايجاب في السبب دون غيره ورابعها في الشرط الشرعي دون غيره وتحقيق هذا الاصل يستدعي تمهيد

مقدمات **الاولى** ان الواجب كما انه ينقسم باعتبار المكلف الى عيني وكفائي وباعتبار المكلف به الى العيني والتخييري

وباعتبار الوقت الى الموسع والمضيق وباعتبار المطلوبية بالذات وعدمها الى النفسي والغيري وباعتبار تعلق الخطاب

به بالاصالة وعدمه الى الاصلي والتبعي وغير ذلك فكذا ينقسم باعتبار مقدماته الى المطلق والمشروط وقد يطلق على المقيد

وتسمية الثاني بالواجب مجاز في الحقيقة تسمية الشيء باسم ما يؤل اليه ولذلك لم تقيد الامر به حين البحث بالمطلق

مع كون البحث مختصا بمقدماته والواجب المطلق هو ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده وان كان في الواقع

او في نظر الامر والمقيد ما توقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده **الثانية** ان الامر المطلق حقيقة في الواجب المطلق

على الاصح للتبادر واستحقاق العبد التارك للامتثال المعتذر بان امر المولى لعله كان مشروطا بشرط الذم والاصالة

عدم التقييد ويظهر من السيد المرتضى القول بالاشتراك فيلزمه التوقف حتى يظهر من الخارج ودليله الاستعمال

وجوابه ان الاستعمال اعم من الحقيقة **نعم** يستثنى السيد من السبب فقال بكونه مطلقا بالنسبة اليه مطلقا لعدم

امكان الاشتراط لعدم انفكاك المسبب عن السبب وسيعرف الكلام فيه **الثالثة** ما يتوقف عليه الواجب اما سبب او

شرط والسبب ما يلزم من وجوده وجود الشيء ومن عدمه عدمه لذاته فخرج الشرط والمانع فان الشرط هو ما يلزم من

عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده وجوده والمانع لا يلزم من عدمه عدم شيء بل يلزم من وجوده عدم شيء واما

التقييد بقولنا لذاته احتراز عن مقارنة وجود السبب عدم الشرط او وجود المانع فلا يلزم الوجود او قيام سبب آخر

عند انعدم فلا يلزم الاول منه فحينئذ لا يلزم العدم ويدخل في الشرط جميع العلل الناقصة من المقدمات العقلية والعادية

والشرعية والشرط قد يلاحظ بالنسبة الى الحكم الشرعي فيكون من الاحكام الوضعية وقد يلاحظ بالنسبة الى الموضوع

الحكم ولا يتوقف على وضع الشرع وان كان قد يكون بوضعه وكلامنا انما هو في الثاني وبعبارة اخرى انما الكلام في

مقدمات الواجب لا مقدمات الوجوب وكل واحد منهما اما شرعي او عقلي او عادي فالسبب الشرعي كالصيغة بالنسبة الى

العتق الواجب في الوضوء والغسل بالنسبة الى الطهارة من الحدث والغسل بالنسبة الى ازالة الخبث والعقلي كالنظر المحصل للعلم

الواجب والعادي كحز الرقبة في القتل الواجب والشرط الشرعي كالوضوء بالنسبة الى الصلاة والعقلي كترك الاضداد

في الاتيان بالمامور به والعادي كغسل شيء من العضد لغسل اليد في الوضوء ونحو ذلك ثم المقدمة قد تكون

على الفعل فالسلم ونصبه من الشروط والكون والصعود سبب للكون على السطح وهذا يظهر لك ان ما يستفاد من كلمات

البعض ما يتحصل انفكاكه عن السبب لكونها العلة التامة او الجزء الاخير منها غير كافية وخلاف ما صرحوا به

في الكتب الاصولية ثم ان مقدمة الواجب تنقسم الى ما يتوقف عليها صحته كالطهارة للصلاة والى ما يتوقف عليه

عند اشتباه القبلة والثوب الطاهر ومن المقدمة الركعية للصلاة على القول بكون العبادات اسامي للاعم اولا

عليها العلم بوجوده كتوقف العلم بالاتيان بالصلاة الى القبلة عند اشتباهها على الاتيان باكثر من صلاة ولا يعتبر

كون الواجب هو تحصيل العلم بكون هذا ايضا مقدمة الوجود وايضا المقدمة اما ان تكون فعلا او تركا ومن المقدمات

العقلية تكرار الصلاة الى اكثر من جانب في الثوبين عند اشتباه القبلة والثوب الطاهر ومن المقدمات

مقدمة الواجب

تنبيه

الواجب بالنسبة الى

عليها وجوده كاشتراه وبتوقف

الركبة ترك الاتيان بالشبهتين ونظير من الشبهة المشهورة الرابعة الواجب بالنسبة الى كل مقدمة غير مقدورة شروط فتقييد كثير من الاصوليين المقدمات بالمقدورة ههنا لا وجه له الا توضيح هذا المعنى والا فليس مقدمات الواجب المشروط مما يتنازع في وجوبها بل عدم وجوبها مجمع عليه والمقدورية اعم من المقدورية بالذات او بواسطة فان الافعال التوليدية كلها مقدورة اذا حصلت المقدرة على مباشرته واعلم ان الاطلاق والتقييد امران اضافيان بالنسبة الى المقدمات وقد يكون الشيء واجبا مطلقا بالنسبة الى مقدمة ومشروطا بالنسبة الى اخرى

الخامسة يقال الواجب المطلق ويراد منه الاطلاق بالنظر الى اللفظ وقد يضاف الى ذلك اقتضاء الحكمة والعدل ذلك ايضا والا لزم التكليف بالمحال وهذا اخص من الاول وايضا النزاع في وجوب مقدمات الواجب يجري فيما يثبت وجوبه الواجب من غير لفظ افعل وما في معناه كالاجماع والعقل وغيرهما وان كان في الاستدلال يتفاوت في بعض المواد

السادسة الوجوب المتنازع فيه هو الوجوب الشرعي لان الوجوب العقلي بمعنى توقف الواجب عليه وانه لابد منه في الامتثال مما لا يرتاب فيه ذو مسكة والمراد من الوجوب الشرعي هو الاصلي الذي حصل من اللفظ وثبت من الخطاب قصدا وبالجملة النزاع في ان الخطاب بالكون على السطح هل هو تكليف واحد وخطاب واحد او تكليفان وخطابان احدهما الكون والثاني نصب السلم والتدرج بكل درجة وغيرها وتظهر الثمرة فيما لو نذر ... عليه بالنذر او اليمين وفي ثبوت العقاب والثواب على ترك كل من المقدمات وفعلها وقد يقال ان القائل بوجوب المقدمة ايضا لا يقول بترتب الثواب والعقاب على فعل المقدمات وتركها بل الثمرة تظهر في جواز الاجتماع مع الحرمة فلو كانت المقدمة واجبة شرعا فلا يجوز ان يجتمع مع الحرام وفيه منع ايضا كما صرح به بعضهم ان وجوب المقدمة من باب التوصل والواجب التوصلي يجتمع مع الحرام غاية الامر عدم الثواب واما البطلان فلا نسلم يمكن ذلك فيما لو كانت المقدمة من العبادات التوقيفية كالوضوء والغسل ولا ريب ان ذلك الفرع انما هو من جهة كونها مطلوبة بالذات مع علاوة تخصيصها باشتراط الواجب بها ويترتب عليها الامر من جهة الوجوب الحاصل من الخطاب بالمقدمة فان الواجب يجتمع فيه التوصلية والتوقيفية بالاعتبارين ومما يؤيد ما ذكرنا من انهم يقولون بثبوت الفساد استدلالهم في دلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد بان ترك الضد واجب من باب المقدمة فيكون فعله حراما فتثبت حرمة الضد ويترتب عليها احكامه من الفساد وغيره فان القائل بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن الضد ليس مراده طلب الترك التبعي كما حققته انتهى بل مراده الخطاب الاصلي ووجه التأييد ان النهي المستلزم للفساد ليس الا ما كان فاعله

السابعة دلالة الالتزام اما لفظية واما عقلية واللفظية على قسمين اما بين بالمعنى الاخص كدلالة صيغة افعل على الحتم والالزام عند من يقول بالتبادر فيه كما هو الحق والمراد به دلالة اللفظ عليه وكونه مقصود الافادة ايضا واما بين بالمعنى الاعم كدلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد العام بمعنى الترك فبعد التأمل في الطرفين والنسبة بينهما يعرف كون ذلك مقصود المتكلم ايضا بذلك الخطاب اما العقلية فهو ان يحكم العقل بعد التأمل في الخطاب او في شيء آخر كون ذلك الشيء لازما مرادا عند المتكلم وان لم يلتفت اليه ذلك الخطاب بالوضع ولم يقصد المتكلم بالوضع ايضا بذلك الخطاب بل لم يشعر به ايضا كوجوب المقدمة على ما حققته ودلالة الآيتين على اقل الحمل ونحو ذلك فهذا الحكم وان كان انما حصل من العقل لكن حصل بواسطة خطاب الشرع ومثال ما يثبت من الله خطابا حصل

بتبعية الخطاب الشرعي وان كان الحاكم باللزوم هو العقل ولا يخفى ان هذه الدلالة ايضا معتبرة وحكمها في المسائل ان كانت من احكام الوضع كما في الحمل المستفاد من الآيتين او من احكام الطلب فان الوجوب المذكور الى وجوب المقدمة فما كان منها ايضا تبعيا كاصل الخطاب به يعني انه لازم لاجل التوصل الى ذي المقدمة وحكمه حكم الخطابات الاصلية التوصلية كانقاذ الغريق واطفاء الحريق وغسل الثوب النجس للصلاة فلم يحكم بكونه واجبا اصليا ذاتيا لم تثبت له احكام الواجب الاصلي الذاتي فلا عقاب على تركه لعدم ثبوت العقاب على الخطاب التبعي كما سنشير اليه ويجتمع مع الحرام لامكان كونه ذا جهتين كانقاذ الغريق والغسل الواجبين لاستخلاص النفس المحترمة والصلاة في الثوب ولذلك يحصل المقصود بالحرام ايضا بل وبفعل الغير ايضا فيرجع هذه الدلالة ايضا الى التبعي بالمعنى الاعم لكنه بالنسبة الى المأمور به لا الامر نظير توابع الماهية في الوجود وغاياتها واما القائل بوجوب المقدمة فلابد ان يقول بوجوب آخر غير الوجوب التوصلي ويقول بكونه مستفادا من الخطاب الاصلي والا فلا معنى للثمرات التي اخذوها محل النزاع فلابد لهم من القول بانها واجبة في حد ذاتها ايضا كما انها واجبة للوصول الى الغير ليترتب عليه عدم الاجتماع مع الحرام وان يكون الخطاب بها اصليا ليترتب العقاب عليه وانى لهم باثباتها ثم ان لهم ايضا آخر للاستدلال العقلي وهو ان العقل يحكم بوجوب المقدمة عند وجوب ذي المقدمة يعني ان وجوب اصل الفعل يحصل من الامر ووجوب مقدمته يحصل من العقل وهو من ادلة الشرع فههنا خطابان اصليان للشارع احدهما بلسان رسوله الظاهر وثانيهما بلسان رسوله الباطن والجواب عنه يظهر بالنظر الى الامر الاول على اثبات وجوب مطلق المقدمة وانت خبير بان ذلك لا يتم الا ذكرنا من الاوجه يثبت الوجوب الذاتي للمقدمة فتأمل ولعلنا نتكلم بعض الكلام في تتميم هذا المرام في مباحث المفهوم والمنطوق

الثامنة قد اشرنا ان وجوب المقدمة من التوصليات والمراد بالواجب التوصلي هو ما علم ان المراد منه الوصول الى الغير وليس مطلوبا لذاته ولذلك يسقط وجوب الامتثال به بفعل الغير كغسل الثوب للصلاة وبالاتيان به على الوجه المنهي عنه كالغسل بالماء المغصوب ونحو ذلك وهذا هو الثمرة في عدم اشتراط النية دون الواجب الذي لم يحصل العلم بانحصار الحكمة فيها في شيء او علم ان المراد منها تكميل النفس ورفع الدرجة وحصول التقرب فانه لا يصح بدون النية لعدم حصول الامتثال العرفي الا بقصد امتثال اطاعة الامر اذا عرفت هذا فاعلم ان المقدمة لا تنحصر فيما كانت مقدورة للمكلف او فيما اتى به او فيما تفطن وكان مستشعرا به وقد ذكرنا سابقا ان الواجب بالنسبة الى المقدمات الغير المقدورة مشروط وكلامنا هنا في مقدمات الواجب المطلق ثم لابد ان تعلم انه قد يكون الغير المقدور مسقطا عن المقدور وقد يكون فعل الغير مسقطا عن فعل المكلف وما لا يتفطنه ولا يستشعره بين المقدور وغير المقدور والقدر المشترك بينهما مقدور وثمرة النزاع انما تحصل فيما كان مقدورا ايضا من المقدمات فان من وجب عليه السعي الى الحج يحتمل ... فان ... سقط عنه السعي ويكون فعل الغير ايضا عن فعله فالمقدمة هو القدر المشترك بين المقدور وغير المقدور والقدر المشترك بينهما مقدور وثمرة النزاع انما يحصل فيما كان مقدورا للمكلف وفعله فالقائل بوجوب المقدمة يقول بوجوب القدر المشترك والكلام في حصول الثواب وعدمه بالنسبة الى مثل هذه المقدمة هو الكلام في مثل حصوله على غسل الثوب به بدون اطلاعه انما يتأمل فيه ... فعل الغير فظهر من جميع ذلك ان الواجب ... مطلقا ...

نقله البيضاوي عن بعض الاصوليين والشهيد وان كان مقدمته مقدورة كالمقدور من المقدور وعليك
ذكرتك انا لمجد لله هذا نقول القول بالوجوب مطلقا لاكثر الاصوليين وعبد منه نقله البيضاوي عن بعض
الاصوليين والشهيد الثاني في تمهيد القواعد بوجوب الشرط الشرعي لابن الحاجب بوجوب السبب دون غيره
ونسبه جماعة الى السيد وهو وهم لانه يجعل الواجب بالنسبة الى السبب مطلقا وبالنسبة الى غيره محتملا للاطلاق والتقييد
فيحكم بوجوب السبب مطلقا لعدم احتمال التقييد ويتوقف في غيره لاحتمال كون الوجوب مقيدا بالنسبة اليه
بعينه وقال المشهور في مقدمة الواجب المطلق والاقرب عندي عدم الوجوب مطلقا لنا الاصل وعدم دلالة الامر عليه
باحدى الدلالات اما المطابقة والتضمن فظاهر واما الالتزام فلانتفاء اللزوم البين واما الغير البين فغير
ابه منتف بالنسبة الى دلالة اللفظ اذ لا يقال بعد ملاحظة الخطاب والمقدمة والنسبة بينهما ان هاهنا خطابا
وتكليفين كما هو واضح ولانا نجزم كما يحكم اهل العرف بان من اتى بالمأمور به امتثل امتثالا واحدا وان اتى بمقدماته
لا يحكم وكذا الترك للمامور به لا يحكم الا بعصيان واحد ولا يحكم العقل والعرف بترتب المذمة والعقاب على
ترك المقدمة اذ المقدمة والعقاب اما لقبحها في نفسها والحسن القبح بتركها والا يحكم العقل بكون ترك شيء
قبيحا بالذات ولا يكون ترك مقدمته قبيحا بالذات ويحصل العصيان بتعدد العرف كما بينا نعم يمكن القول
باستلزام الخطاب لارادتها حقا بالتبع بمعنى انه لا يرضى بترك مقدمته ولا يجوز بترك الامر بعدم مطلوبيتها للزوم
من باب دلالة الاشارة والاستلزام استفادة شيء من الخطاب كونه مقصودا للامر مشعورا به لا حقيقيا كما
فانها ليست بالاصالة فكيف يكون واجبا الاترى انا لكم باستفادة كون اقل الحمل ستة اشهر من الآيتين
مع عدم كونه مقصودا في الآيتين والحاصل انه لا مانع من استفادة وجوب المقدمة تبعا بالمعنى المتقدم والكون
تركها ذم ولا عقاب بل يكون الذم والعقاب على ترك ذي المقدمة وقد سبقنا الى هذا التحقيق جماعة من المحققين
واما المدح والثواب على فعلها فالتزم بعض المحققين ونقله عن الغزالي لا فعالها لحقه ظاهر الآثار ولدلالة الاخبار
وفيه اشكال الا ان يوجه باندراجه تحت الخبر العام بمن بلغه ثواب على عمل فعمله التماس ذلك الثواب اوتيه وان
لم يكن كما بلغه فانه يعم جميع اقسام البلوغ حتى فتوى الفقيه فتامل احتج الاكثرون بالاجماع لنقله جماعة وربما
ادعى بعضهم الضرورة وبان المقدمة لو لم تكن واجبة لجاز تركها وح فان بقي التكليف لزم التكليف بالمحال والا لزم
خروج الواجب عن الوجوب وكلاهما باطلان وان العقلاء يذمون تارك المقدمة مطلقا والجواب عن الاول ان
في المسائل الاصولية غير ثابت الحجية ودعوى بعضهم الضرورة مع دعوى الجماعة الاجماع يقرب كون مراد الاكثر
الوجوب بالمعنى الذي اعترفنا به لا الوجوب الاصطلاحي لغاية بعده وعن الثاني انا نختار الشق الاول ونجيب اولا
بالنقض بما لو ترك عصيانا على القول بالوجوب اذ لا مدخلية للوجوب في القدرة فان قلت العصيان يوجب
التكليف بالمحال ولا مانع منه اذا كان بسبب المكلف كما يمنع من دخول دار غصبا او دفن بالمزاحم ونحو ذلك الخروج
عنه واخراج ما يجب من غيرها وغير ذلك قلنا فيما نحن فيه ايضا المكلف هو سبب التكليف بالمحال لان الفعل كان
مقدورا له اولا وهو بنفسه جعله غير مقدور وثانيا بالحل وهو ان المقدور لا يصير ممتنعا اذ الممتنع هو التكليف بعد عدم
القدرة لا مع عدم المقدمة نظير تكليف الكفار بالفروع حال الكفر وان فرضت الكلام في اوقات الامكان على ما هو مقتضى

مقتضى جواز الترك فلازم بقاء التكليف ايضا لعدم استحالة مثل هذا التكليف لانه بنفسه سبب التكليف بالمحال فيصير
المقدور ممتنعا باختياره ولا يستحيل العقل مثل ذلك ولا يذهب عليك ان هذا الجواب يوهم انا نقول بجواز تصريح
الآمر بجواز ترك المقدمة في كلام القائل بالوجوب ويتوقف ان ذلك ممتنع عن الحكيم فكيف يجوز تجويز تركه
يكون واجبا ولكنا انا اوردنا هذا الدليل والجواب على مذاق القوم واما على ما اخترناه وحققناه فلم يرد ما ذكر
لانا نقول بجواز تجويز ترك المقدمة وان قلنا بجواز التصريح بعدم العقاب على المقدمة فان العقاب انما هو على
ترك ذي المقدمة ولا يستلزم ذلك عدم الوجوب التبعي ايضا واما على مذاق القوم فقد يجاب عن هذا
الاشكال بان هذا التجويز انما هو بحكم العقل لا الشرع حتى يكون سفها وعبثا وانا وان استوفينا الكلام في
جواز انفكاك حكم العقل عن الشرع ثم ضعف على وجه يعتمد عليه وقد يوجه ذلك بان اصالة البراءة التي
هي حكم العقل تقتضي جواز الترك فيما لا نص فيه وهو بمعزل عن التحقيق اذ المراد هنا ان يحصل حكم العقل هنا
ان كان مع قطع النظر عن ورود الامر من الشرع بوجوب ذي المقدمة فلا اختصاص له بالعقل بما ما تاما بعد فلا يمكن
الحكم العقلي ايضا اذ هو من ادلة الشرع مع ان الواجب بما يستقل بوجوبه كمعرفة الله ولا قائل بالوقف وبالجملة
لا بد من التفرقة بين قول المولى للعبد كن على السطح واجوز لك ان لا تنصب السلم او لا تصعد وبين قوله كن على
السطح وان لم اكن عليه فاعاقبك على ترك الكون ولا اعاقبك على ترك النصب على ترك الزيادة على كل واحد من
الدرجات والذي يجوزه هو الثاني والذي يرد عليه الاعتراض هو الاول وعن الثالث بمنع كون الذم على
ترك المقدمة لذاتها بل انما هو لاجل ترك ذي المقدمة حيث لا ينفك عن تركها واحتج على التفصيل
ما ذكرنا بحجة القائلين بوجوب السبب دون غيره فاما وان تعلق التكليف بالمسبب وجودا وعدما فالقدرة لا تتعلق
بالمسبب اذ لا تكليف الا بالمقدور من حيث هو مقدور فاذا كلف المكلف كان تكليفا بايجاد سببه لان القدرة
انما تتعلق بالسبب هذه الحيثية بخلاف ما اذا كانت المقدمة شرطا للواجب فحينئذ لا يستلزم اياه كالطهارة للصلاة
والشرع فان الواجب حينئذ انما تتعلق به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون ايجابه ايجابا للمقدمة وحاصله
ان المسبب لا ينفك عن السبب قطعا ووجوده واجب ح ويمتنع عند عدمه فالتكليف بالمسبب انما تكليف بايجاد
الوجود او الممتنع وكلاهما محال فلا يصح تعلق التكليف به فالتكليف متعلق بالسبب وجوابه ان المقدور
لا يصير ممتنعا فالوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار وكذلك الامتناع بالاختيار وبالجملة المسبب وان كان
بواسطة السبب لذلك ذهب المحققون الى جواز كون المكلف بالاوامر هو المفهومات الكلية وان لم يكن وجودها الا في
ضمن الافراد وان الامتناع بالمعنى المذكور ينفي الشروط ايضا وقد يرد عليه ايضا بان ذلك يستلزم الارتفاع
التكليف في كل مسبب ايضا لاحتياج الممكن الى الاثر حتى ينتهي الى الواجب فيجاب بان المراد بالسبب هنا ما له
واسطة مقدورة بينه وبين المكلف لا كونه له علة وانتهائها الى الواجب فلا يستلزم الجبر كما توهم
والشبهة المشهورة لا يعتنى بها في مقابلة البديهة ومانعت من ان النزاع في السبب فليس الجبر لان تعليق الامر
بالمسبب نادر بل الغالب التعليق بالاسباب كالامر بالوضوء والغسل ورفع الحدث مثلا فيه ما لا يخفى اذ
التعليق بالمسببات ايضا كثير ان لم نقل بكونه اكثر كالامر بالكفارة والامر بالعتق فان التصيير بسبب العتق

وتسمانه

انما ملم

سبب للكفارة ولاحظ تعلق التكاليف بالكليات مع انه الزمان انما هو السبب لوجود الكل في الخارج لحكم بان عدم
دلالة الامر بالمسبب على وجوب السبب كغيره من المقدمات بدلالة مما قدمنا سابقا نعم يمكن ان يقال ان الامر
بالمسبب بالسبب اذا كان السبب فعل الغير مثل الامر بالاحراق فانه حقيقة بالقاء الخشبة في النار مثلا لان فاعل
الاحراق انما هو فعل النار ولكن الظاهر ان المراد بالاحراق هنا هو ما يمكن حصوله من المكلف المباشر المستلزم للاحراق
مجازا لا ان يكون نفس الاحراق مأمورا به فيكون دالا على وجوب السبب بالتزام العقلي من جهة استحالة التعلق
الاحراق عنه وهذا هو مقتضى استدلال المستدل بانه نقل هذا يخرج الكلام عن موضوع هذا الاصل ومحل
النزاع فان الظاهر ان من يقول بدلالة الامر على وجوب السبب لا يقول بدلالته عليه مطابقة فالامر حقيقة انما هو
بوجه المسبب مطابقة وان كان باللفظ المجازي فافهم ذلك فانه دقيق ثم ان ما ذكرنا مبني على ان لا يكون
الافعال التوليدية مستندة الى العلة الاولى حقيقة والا فلا مانع من اسناد الاحراق الى المخاطب كما في الملك
اعدام انه بفتح البلاد فلا يتفاوت المقام في وجوب كون الامر بالمسبب على الامر بالسبب بعنوان اللزوم العقلي
للدلالة المجازية المطابقية ولكن تم كلام المستدل هو المعنى الثاني فيختلف موضع النزاع بالنسبة الى
السبب عن غيره من المقدمات ومع ذلك فقد عرفت بطلانه وبطلانه بالامر يد عليه حجة القول بالتفصيل في الوجوب
بالشرط الشرعي انه لولم يكن واجبا لم يكن شرطا والتالي باطل فالمقدمة مثله اما الملازمة فلانه لولم يجب لجاز
تركه ومع فاما ان يكون الآتي بالمشروط آتيا بتمام المأمور به ام لا والثاني باطل لان المفروض ان المأمور به مختص
في المشروط فيلزم ثانية المأمور به بدون الشرط فيلزم عدم توقفه على الشرط هذا خلف واما بطلان
التالي فواضح والدليل على عدم الوجوب في غيره يظهر مما تقدم والجواب اختيار الشق الثاني وان العدم الاتيان
بتمام المأمور به لا يلزم ان يكون من جهة عدم الاتيان ببعض المأمور به بل يجوز ان يكون لفوات وصف من
اوصاف المأمور به تختلف كيفية المأمور به بسببه ويكون مما يستلزم عدمه عدم المأمور به واجبا اول الكلام
ويجيء بيان ان علة الحرام ليس بحرام كما تقدم ان سبب الواجب ليس بواجب ومن هذا يندفع ما قيل ان الصلوة
المنصفة بكونها صادرة عن المتطهر فالاركان المخصوصة مع الطهارة يكون سببا لايجاد الهيئة الحاصلة الحقيقية
المأمور به فيكون واجبا لكونه سببا اي ذلك انما يتم اذا قلنا ان الجزء يجب بوجوب الكل ويجيء الكلام
فيه وتحقيق المقام هو ما تقدم من اثبات الوجوب للجزء التبعي ولكن لما جعل النزاع في شيء فلان ثبوت هذه
الجهة يجري في غير الشرط الشرعي من المقدمات العقلية والعادية ولا اختصاص لها بالشرط الشرعي و
الجواب الجواب **تنبيهات** رباعية **الاول** قد توهم ان لا خلاف في وجوب المقدمة اذا كان المقدمة هو الاتيان او تحصيل
الاجنبي ضمنا كالصلوة الى اكثر من جهة والاتيان بالظهر والجمعة معا عند من اشتبه عليه المسألة والرجوع الاحتياط
ونحو ذلك لانه عين الاتيان بالواجب بل هو منصوص في بعض الموارد كالصلوة الى اربع جهات وفيه ما لا يخفى على
المتأمل بعدما بينا من معنى الوجوب ومحل النزاع والاجماع المتوهم ثم ان الكلام في النص الوارد في بعض
هذه الموارد فهو غاية لا يخلو عن القول بالوجوب هناك ولا اختصاص له بهذا المورد بل الكلام فيه هو
الكلام في مثل الوضوء اذا وجد وجوبه المستفاد من النص الوجوب فيهما الحاصل من النص عليه هو الوجوب الغيري

الغيري والفرق بين النفسي وغيره النصوص انما يحصل في كون الخطاب به اصليا او تبعيا ووجوب مثل الغسل
تبعي ووجوب مثل ذلك اصلي ولا بد هنا على ان ما ذكرنا هنا لا ينافي ما سبق منا من منع وجوب الشرط الشرعي
من المقدمات الشرطية غير الوجوب كما هو مصرح به في كلام الاعلام مع ان ما تقدم من الكلام انما هو في الوجود
المستفاد من الخطاب بنفس الواجب وهو بالنسبة الى مثل الوضوء ايضا والحاصل انا نقول بان الامر بالصلوة
ليس امرا بالوضوء وذلك لا ينافي كون الوضوء شرطا من قبل الشارع ولا كونه مأمورا به بخطاب على حدة بل المقصود
في ترتب العقاب على ترك الوضوء من جهة خصوص الامر وان كان وجوبه للغير كما هو مدلول لفظ الامر
مصرح به في كلام جماعة من المحققين وقد يقع الخلاف في وجوب هذا القسم الذي يتعلق به الوجوب على الوجه
الشيرازي في حاشية العضدي **الثاني** صرح جماعة بوجوب الترك المستلزم لترك الواجب كالمطلقة
المشتبهة بمائة من الاربع او اقل والدينار المحرم في الدنانير المحصورة ونحوهما من المقدمة والذي يترجح في النظر
هو عدم الوجوب وان قلنا بوجوب المقدمة اذ الواجب هو الاجتناب عما علم حرمته لا عن الحرام النفس الامري
الدليل على ذلك والاصل والاخبار المعتبرة مما عددنا وكيف كان فالذي يقع وجوبه هو اجتناب الجميع واما انا
فلو تيقنه بمقدار المحرم بارتكاب الحرام فلا يجوز وتمام التحقيق في ذلك سيجيء ان شاء الله في اواخر الكتاب **الثالث**
الظاهر ان الكلام في دلالة الواجب على وجوب جزئه كالكلام في سائر مقدماته فالقدر المسلم من الدلالة هو
التبعي الا ان ينص عليه بالخصوص بعنوان الوجوب كما ترجح حكم المقدمة الخارجة وربما نفي الخلاف عن الوجوب في
الجزء لدلالة الواجب عليه تضمنا وهو ممنوع وقد جعل العلامة من فروع المسألة الصلوة في الدار المغصوبة من
جهة ان الكون الذي هو جزء الصلوة واجب ويجب وجوب الواجب فلا يجوز ان يكون منهيا عنه **قانون** الحق
ان الامر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده الخاص لفظا واما الضد العام فيقتضيه التزاما وتوضيح المقصد
رسم مقدمات **الاول** الضد الخاص للمأمور به هو كل واحد من الامور الوجودية المضادة له عقلا او شرعا
واما العام فقد يطلق على احد الاضداد الوجودية لا بعينه وهو يرجع الى الاول وقد يطلق على الترك اما بعنوان
عن الكف او مجاز الانسانية او المجاورة والمراد في هذا المبحث هو المعنى الثاني **الثانية** ان ترك الضد مما يتوقف
عليه فعل المأمور به لاستحالة وجود الضدين في محل واحد فوجود احدهما يتوقف على انتفاء الآخر عقلا
فالتوقف عقلي وان كان الضد شرعيا اذ المراد بعد فرضه ضدا وقد اغرب بعض المحققين فانكر كونه مقدمة وقال
انه من المقارنات الاتفاقية فلو كان ترك الضد مقدمة لفعل ضده فيكون فعل الضد مقدمة لترك ضده
بالانعكاس ولما كان منشأ التوقف هو المقارنة الاتفاقية حصل ذلك الاشتباه في المقام مع انه محال
وعرضه من المقام الثاني هو شبهة الكعبي الآتية فانه جعل فعل المباح مقدمة لترك الحرام بمعنى انه لما قارن ترك
الحرام لفعل المباح فتوهم ان المباح مقدمة له فكان ذلك يظن ان الخضر الاتفاق فكذا اينما تحققت وانت
خبير بان الفرق بينهما في كمال الوضوح فان ترك الحرام قد يتخلف عن جميع الافعال مع وجود الصارف عدم
الخلف فلا يتوقف عليه غالبا بخلاف فعل المأمور به فانه لا يمكن التخلف ابدا وقد لوح مع انه محال الى انه
المراد منه لزوم الدور وهو اغرب من سابقه لان الطالبين متغايران وان اراد ان ترك الضد كما انه مقدمة لفعل الضد

الآخر على ما قلت فيفعل الضد الآخر ايضاً علة لترك هذا الضد فنبه ان في هذا الكلام اشتباه التوقف بالاستلزام فان
احد الضدين لا يتوقف على فعل الضد الآخر لجواز خلو المكلف عنهما جميعاً نعم فعل الضد الآخر يستلزم ترك الآخر
وانما هذا من التوقف والقران نشأ من قصر النظر الى ان ترك الضد يتخلف غالباً عن فعل ضده فحسب ذلك انه
مدخلية لترك الضد في فعل ضده وحسب انه مقدمة الجزء مما يتوقف عليه الفعل في نظر المكلف مع قطعه بكونه
يتوقف عليه وانما وجود الصارف عن المكلف به وعدم حصوله في الخارج فلا يتحقق الواجب في الخارج حتى يتحقق
ثم مورد الكلام غفلة الرجال الاشتغال والتفطن وانكر التوقف هنا ايضاً وانت خبير بان عدم تعلق التكليف بالموقوف
لوجوب عدم التوقف في نفس الامر والثاني انما هو فيما لا يتم الا به لا الاول مع ان هذا الكلام يجري في سائر المقدمات
ايضاً فان قلت اذا ترك الواجب لصارف عنه فيبقى الواجب فما معنى وجوب المقدمة مع انه وجوبه للتوصل الى
الواجب فاذا كان يجوز في تامعنى المقدمة هو ما يتوقف عليه الواجب في نفس الامر سواء تعلق به المكلف ام لا وحينما
الى بالواجب لا مطلب صح ان الحكم بالوجوب ترتباً كما هو مقتضى القول بوجوب المقدمة على ما ذكرت قلت علم
الآمر بعدم الامتثال لا يؤثر في قدرة المكلف والا لزم الجبر ولو لم يكن الخطاب بالمقدمة يتحقق الا مع عدم
لصحة طلب المقدمة لانها ليست مطلوبة في نفسها مع وجود الصارف لا يمكن صدوره مدفوع بالنقض باصل الواجب
اولاً وبمنع امتناع الواجب ثانياً وبان التكليف بالمحال ثالثاً فاللازم على القائل بالوجوب للمقدمة القول بالعقاب
على ترك المقدمات التي لو فعل الواجب كان موقوفاً عليه وعدم وجوب الواجب مع عدم التأثير في الوجود في الخارج
في حق المكلف الحر وهذا من افحش ما يلزم القائل بوجوب المقدمة فان اجزاء [illegible] المقدمة
اصعب شيء كان عليه اداء [illegible] الطاقة وكان له صارف عن اداءه يلزم عدم صحة عقابه على [illegible]
الآخر وغاية ما في الباب انه لا يترتب ثواب على ترك الضد لو لم يقصد المكلف به في صورة الاشتغال بالمامور به
بان الاشتغال بالمامور به انما يكون بالكف لا بغيرها لا ينفعل وذلك مع انه خروج عما نحن فيه [illegible]
القائلون بوجوب المقدمة الثالثة المباح يجوز تركه خلافاً للكعبي فانه قال بوجوب المباح والمنقول عنه شبهة
فقد يقال ان مراده ان كل امر مباح عند الجمهور فهو واجب عنده لا مخير وقد يقال ان مراده ان كلا من المباحات بالنظر
فهو واجب مخير وعلى التقديرين فالنزاع معنوي والمنقول عنه في دليله وجهان احدهما ان ترك الحرام
وهو يستلزم التلبس مع فعل من الافعال فكل فعل يقارنه فهو واجب لامتناع اختلاف المتلازمين في الحكم وثانيهما
انه لا يتم ترك الحرام الا بان يفعل من الافعال فهو واجب فان الفعل الذي لا يتم الواجب الا به فهو واجب
الجواب عن الاول منع ذلك فان الممتنع هو اجتماع الضدين في محل واحد لا في المتلازمين في الوجود الآتي في العلة
العلول عند بعض واما الثاني فاجيب عنه بوجوه الاول ان هذا لا يختص بالمباح فيعم بالواجب [illegible]
الاشتغال لانه يتوقف [illegible] احد افراد الواجب المخير الثاني ان [illegible] كون الحرام واجبا كما لو ترك القذف
الواجب بما كالصلاة لترك الواجب [illegible] باعتبار الجهتين الثالث منع وجوب المقدمة والتحقيق في الجواب
ان ذلك ليس مقدمة مطلقاً اذ الصارف يكون في ترك الحرام نعم لو تحقق فرض لا يمكن الخلاص الا بالاتيان
فنقول بوجوبه ان قلنا بوجوب المقدمة وذلك لا يثبت الكلية للمدعاة خصوصاً ان قلنا بان [illegible] للكلام

الحرام هو [illegible] لانه يحصل غالباً ولا يحتاج الى شيء اصلاً وقد يكون المكلف في غالب الاحوال من كل فعل ان قلنا
ببقاء الاكوان وعدم احتياج الباقي الى المؤثر وكذا ان قلنا بكونه الكف الذي انما يتصور فعل الحرام حيث يكون
[illegible] منه لا يكون المباح احد افراد الواجب المخير اذ لا يتم الا ان بين بالنظر الى ما حققناه سابقاً في مقدمات
التأثير من ان المقدمات قد تكون غير مقدورة وانه قد يقوم غير المقدور مقام المقدور وان المباح احد افراد
المخير ولكن قد يقوم مقامه ومقام سائر افراده بعض الامور الغير المقدورة مثل عدم شرط الحرام ووجود المانع منه
ونحو ذلك فالصارف ايضاً من احد افراد الواجب المخير كان هو ترك الارادة بالاختيار ومن جملة ما يقوم مقام
الافراد لو كان شيئاً خارجاً عن الاختيار وانت خبير بان هذا في الحقيقة تخيير بين الامور المقدورة والغير
المقدورة مستطاعات الا انه تخيير بين المقدورات وغير المقدورات كما قد يتوهم مع انا لو سلمنا التخيير مطلقاً فلا نسلم
كونه احد افراد المخير بهذا المعنى ولكن الامر هنا يزاد الكعبي فانما ذكره المحقق الثاني الذكر من انه لا مدخلية
للمباح في ترك الحرام اصلاً ومطلقاً وانه من مقارنات الاتفاقية [illegible] ففيه ما نبه ما ذكرنا انا نجد من انفسنا
ترك الحرام على فعل بخصوص بحيث لو لم نشتغل به لفعلنا الحرام ولا يمكن انكاره واطلنا الكلام في ابطال توهمه
بناء على تقدير العلامة الرابعة موضع النزاع اذا كان المأمور به مضيقاً والضد موسعاً ولو كانا
موسعين فلا نزاع واما لو كانا مضيقين فيلاحظ ما هو الاهم وقد يفصل بان المضيقين ان كانا من حق الله
الناس او مختلفان وعلى التقديرات اما متساويان او مضيقاً او مختلفاً [illegible] احدهما الترجيح [illegible]
التخيير واما الثاني ففي افراد الحقيقة التخيير [illegible] الا اذا كان احدهما اهم في نظر الشارع كحفظ بيضة الاسلام
[illegible] فالترجيح لحق الناس [illegible] الاهمية اذ التحقيق هذا فنقول تحرير النزاع في اقتضاء الامر بالشيء النهي
عن ضده بكل من المعنيين [illegible] وفي كيفيته الاقتضاء بالعينية او التضمن او الاستلزام العقلي [illegible] واما كان
للدلالات والاقوال في غاية التشتت فنقتصر الكلام في تنقيح الاول الاقوى ان الامر بالشيء يقتضي
النهي عن ترك المأمور به التزاماً [illegible] كما توهمه بعضهم اذ المنع من الترك ليس جزءا مفهوم الامر فان معنى افعل
[illegible] ويلزمه اذا صدر عن الشارع ترتب العقاب على تركه والمنع [illegible] عنه فالمنع عن الترك لو سلم كونه
معنى الوجوب لا يلزم منه كونه جزء معنى افعل كما توهم ويتذكر بما اسلفنا في مباحث دلالة الصيغة على الوجوب
[illegible] فالصيغة تدل عليه التزاماً بينا بالمعنى الاخص والقول بالعدم منقول عن السيد وبعض العامة
بان الآمر قد يكون غافلاً فلا يتحقق النهي [illegible] ان الغفلة [illegible] ولذلك قلنا يكون اللزوم
بينا بالمعنى الاعم مع ان القصد غير معتبر في الدلالة كما في دلالة الاشارة ولكن ذلك خارج عن محل النزاع و
كان القول بالعينية في الضد الخاص افراط فهذا القول تفريط ولا ثمرة في هذا النزاع الثاني الحق عدم
دلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد الخاص المشترك [illegible] الالتزامية اللفظية ومن [illegible] عنه
الالتزامية العقلية لنا انه لا دلالة لقولنا ازل النجاسة عن المسجد على لا تصل [illegible] باحد الدلالات الثلث
اما المطابقة فظاهر وكذا التضمن [illegible] الاول [illegible] اللزوم البين بالمعنى الاخص
فيه منتف كما هو ظاهر [illegible] الاعم فانه غير [illegible]

من تصور الطلب وتصور الضد والنسبة بينهما كون الآمر قاصداً حرمة الضد وسنطل ما تشبث به الخصم في ذلك
فلم يدل عليه دلالة تبعية من قبيل دلالة الاشارة ولكن ذلك ليس فيما نحن بصدده فان ترك الضد من مقدمات
المامور به ووجوب تركه تبعي والوجوب التبعي لا يفيد الا ان ترك الضد مطلوب الامر تبعا بمعنى ان المقصود الذاتي
هو الاتيان بالمامور به وطلب ترك الضد انما هو لاجل الوصول اليه فلا يترتب بذلك عقاب على ترك الترك اعني
فعل الضد فلا يثبت فساده كما مرت الاشارة اليه واحتج للدعوى بالدلالة اللفظية بان امر الايجاب طلب
فعل يذم على تركه اتفاقا ولا ذم الا على فعل لانه المقدور وهو ليس الا الكف او فعل ضده والذم بايهما كان يستلزم
النهي عنه اذ لا ذم بما لم ينه عنه لانه معناه وفيه منع انحصار الذم على الفعل لما سنحققه من ان مطلق ترك الفعل
ايضا مقدور بسبب القدرة على استمراره ولا يحتاج الى الكف مع ان الكف لا يتحقق في ترك المامور به وما دل عليه
الزجر والاكراه في معناه وان اريد به مطلق صرف عنان الارادة فيكون في ذلك الكف ولا يثبت بذلك حرمة الاضداد
الخاصة لعدم انفكاكها عنه بهذا المعنى سلمنا لكن نقول ان هذا الاستلزام تبعي لا حتمي كما مر ولا يقرب الفساد
الكف ايضا هو ذلك والذي هو مراد القائلين هو الحكم الاصلي لا التبعي كما يظهر من ترتب الثمرات في الفقه واحتج
المثبتون للاستلزام العقلي بوجوه ويريدون بالاستلزام العقلي ان العقل يحكم بان مراد المتكلم ذلك اصالة
لا التبعي فانه ليس محط النزاع في شيء الاول ان ترك الضد مما لا يتم فعل المامور به الا به فيكون واجبا
فيكون فعله حراما وهو معنى النهي عنه وقد اجاب عنه بعض المحققين بمنع كون ترك الضد من مقدمات المامور به
وقد عرفت بطلانه بما لا مزيد عليه والتحقيق في الجواب منع وجوب المقدمة اصالة وتسليمه تبعا وهو لا ينفع المستدل
كما مرت الاشارة وقد اجيب ايضا بان وجوب المقدمة توصلي والوجوب التوصلي يقتضي اختصاصه بحالة الامكان
مع وجود الصارف عن فعل المامور به لا يمكن التوصل اليه وفيه ما لا يخفى اذ اعتبار الصارف لا اختيار الاتيان بما
تركه واختيار الفعل والتوصل اليه بالمقدمة كما في تكليف الكافر بالعبادة فكما انه مكلف باصل الواجب مكلف بالاتيان
بما يتوصل اليه على القول بوجوب المقدمة وذريعة المقدمة الثانية ما يتعلق هنا وقد اجيب ايضا بان دليل
القول بوجوب المقدمة لو سلم فانما يسلم في حال ارادة الفعل وان كان له صارف فلا يرد الفعل فلا يلزم تكليف ما
لا يطاق او خروج الواجب عن الوجوب وفيه انه يدل على الوجوب في حال امكان الارادة ولا ينحصر دليلنا بالعرف
لا بد ان يكون في حال الارادة فهو خروج عن محل النزاع ويظهر مما ذكرنا ان ابعد من التامل في المقدمة الثانية والتالي ان
فعل الضد مستلزم لترك المامور به المحرم والمستلزم للمحرم محرم وقد اجيب بان الاستلزام ان اريد به محض المقارنة
في الوجود وعدم الانفكاك في الوجود الخارجي فنمنع الكبرى والا لثبت قول الكعبي بانتفاء المباح وان اريد كونه
من جملة مقدماته وان لم يكن سببا وعلة فعنه ايضا منع الكبرى بل الصغرى ايضا وان اريد علية فعل الضد لترك المامور
به او كونهما معلولين لعلة ثالثة فهو وان كان يستلزم ذلك لاستحالة حرمة المعلول من دون العلة او وجوب
من دون السبب لانتفاء الحق برفع احد المعلولين بسبب انتفائه في العلة في ترك المامور به انما هو الصارف
وهو عدم الارادة وهو المانع ايضا سيما بملاحظة انه متقدم على فعل الضد طبعا الا ان يجبر على الضد وكان الصارف
متقدما وهو خارج عن محل النزاع لسقوط التكليف فليس فعل الضد علة ولا هو مع ترك المامور به معلولا العلة

ثالثة اذ انما يتصور كونه علة لهما هو الصارف عن المامور به وهو ليس علة لفعل الضد بل قد يكون من مقدماته
اقول الظاهر ان مراد المجيب من العلة هو السبب بالمعنى اي ان ما ذكره انما لا يستلزم الحرمة لو ثبت ذلك ولم يثبت
ففيه ان وجوب السبب لا يدل على وجوب السبب وسيجيء الكلام في علة الحرام بل الظاهر انه كذلك لو اريد من العلة العلة التامة
ايضا وكذا اذا كانا معلولين لعلة واحدة اذ انتفاء الحرمة في معلول انما يقتضي عدم تحريم علته وحيث انها علة لهما
يلزم عدم تحريمها مطلقا فيكون حراما بالنسبة الى المعلول الاخر وبالجملة لا دليل على كون علة الحرام حراما فان ذلك
انما هو بجهة كونها مقدمة الحرام فيدل على حرمتها النهي عن ترك الواجب ان توقف تحقق ترك الواجب عليها لم
اما لكن الظاهر تبعي تبعي وقد تقدم انه لا يثبت التحريم المقصود نظير وجوب المقدمة ولعل من هنا استفادة ذلك
من سائر احكام الشرع وتتبع مواردها فيه انا لم نقف على ما يفيد ذلك بل المستفاد من تتبعها خلافه ويرشد الى
ذلك ملاحظة فتوى الفقهاء بكراهة صنائع تجر الى الحرام واما ان جهة حكم العقل صريحا بذلك وهو انه يمنع لان
العقل لا يحيل كون الشيء حراما من دون علته بل لا يستبعد فلا مانع من الحكم بحرمة الزنا مع حلية اكل الطعام الذي
يوجب القوة عليه الا من باب التكليف بالمحال الثالث لو لم يحرم الضد وتلبس به كالصلوة بالنسبة الى ازالة النجاسة
مثلا فان بقي الخطاب بالازالة لزم التكليف بالمحال والا خرج المضيق عن وجوبه وقد اجيب بان الاوامر الدالة على
وجوب الازالة ونحوها ورد مخصوصة بما لم يكن المكلف متلبسا بواجب الاول في الجواب اعتبار الشق الاول ونمنع
جواز هذا التكليف لكون المكلف هو الباعث عليه فانه يختار ترك الازالة ويحكم بصحة الصلوة ولا منافاة
تنبيهان الاول ان بعض المحققين ذكر ادلة المثبتين والنافين وضعفها ثم قال ولو ابطل النهي عن الضد الخاص
لعدم الامر به فيبطل لمكان الترتب وحاصله ان الامر بالشيء وان لم يقتض النهي عن ضده لكنه يقتضي عدم الامر بالضد
اقتضاء عقليا لامتناع الامر بالمتضادين في وقت واحد فاذا لم يكن الضد مامورا به فيبطل لان الصحة انما هي موافقة الامر
وبدونه يبطل فان الاصل عدم الصحة وفيه اولا ان ذلك على تسليمه انما يتم في العبادات واما في المعاملات
فلا يتم مطلقا وثانيا منع اقتضاء عدم الامر لما اذ الذي يقتضيه الامر بالشيء عدم الامر بالضد اذا كان مضيقا
او كان موسعا كما هو المفروض والا فلا استحالة في اجتماع الامر المضيق والامر الموسع فان معنى الموسع انه يجب الفعل
في مجموع ذلك الوقت بحيث لو فعله في اي جزء منه امتثل ولم يتعين عليه الاتيان في آن معين من آنات ذلك الوقت
نظير ما يجيء تحقيقه من جواز اجتماع الامر والنهي في الشيء الواحد لتعدد الجهة فان ذلك من جهة اختيار المكلف كما
ان اختيار المكلف ايقاع مطلق الصلوة في خصوص الدار الغصبي الثاني ان محل النزاع في ان النهي عن الشيء هل
هو امر بضده ام لا بعينه هو النزاع في الامر في ادلتها العينية والاستلزام ويمكن استنباط الادلة بملاحظة ما سبق ولكن
عدم الاقتضاء ولو دل الدليل على الامر بضد ما بخلاف الافراد يقتضي النهي عن جميع الاضداد والامر بالشيء انما ثبت فيه
وقد يتمسك لو لم يعلل النهي عن الضد تفريعا الصارم جميع المباحات والكراهة لاستحباب استغراق الوقت بالمندوبات فتامل
والحق عدم الدلالة فيه ايضا قانون لا خلاف في ورود الامر باحد من امرين او امور على سبيل التخيير ظاهرا واختلفوا
في المامور به فذهب اصحابنا وجمهور المعتزلة الى انه كل واحد منها على البدل ولا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع
وايها فعل كان واجبا في نفسه لا ان يكون بدلا عما هو الواجب وذهب الاشاعرة الى انه احد الابدال لا بعينه وهنا اقوال اخر

٥٤

شافة فيها انه هو الجميع ويسقط بفعل البعض منها انه معين عند الله ولكن يسقط به وبالآخر وهما ايضاً للمعتزلة ومنها
ما نزل كل الزمنين منه وتبدل الآخر وهذا ما يفعله المكلف مختاره من الواجب عند الله وهو يختلف باختلاف المكلفين
وكلها باطلة مخالفة للإجماع والاعتبار وبما جود الاقوال الحق لان الاولان ولكن الاشكال في تحقيقه في التخيير على مذهب
الاشاعرة من جهة ان الكلي لا تعدد فيه ولا تخيير فيه والا لزم التخيير بين فعل الواجب وتركه ويندفع بان المراد التخيير في
افراده فالوصف لكل المتعلق ويشكل هذا بالواجبات العينية فانها ايضاً كليات تخيرت افرادها ويمكن دفعه بان الكلي في
التخيير جعلي ينتزع من الافراد تابع لها كاحد الابدال بخلافه في العينيات فانه متأصل وعلة للافراد وسابق
طبعاً ومنع تعلق الاعتبار ان كالكفارة بالنسبة الى الخصال فالخطاب بالكفارة عيني ينتزع التخيير في افرادها والخطاب
باحد الخصال تخييري ويبين الكلام في ثمرة النزاع بين الفريقين وربما يقال النزاع لفظي ليس كذلك ولكنه قليل الفائدة
في الفقه وقد يمكن ان يكون ثمرة انه اذا نذران يأتي بثلث واجبات شرعية يتعلق الوجوب من الشارع بها بنفسها
فنبرّ نذره بالاتيان بخصال الكفارة الثلث متعين على الاول بخلاف مذهب الاشاعرة فان الخطاب لم يتعلق بالخصال الا
بالكلي المنتزع منها واما الدليل على المذهبين فالاولون يتمسكون بالتبادر من قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة
من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فان الظاهر منه ايجاب الاطعام والكسوة والتحرير على سبيل البدلية
والاشاعرة يقولون كلمة او لاحد الشيئين او الاشياء بها واذا تعلق الامر باحدهم كما هو محقق ويسلم والنص
ظاهر عليه يجب العمل بمقتضى ظاهره ولكل وجه ولما كان اصل هذا البحث قليل الفائدة فلنقتصر على ذلك ولنطل
الكلام في سائر الاقوال وعليها وقد اطلنا الكلام في تعليقاتنا على التهذيب **قانون** قد عرفت ان التكليف
العينية ايضاً مخير في اتيانها في ضمن اي فرد شاء وهذا التخيير عقلي فاعلم ان الافراد قد يكون بعضها ازيد من
بعض فالامتثال بالامر بالتصدق يمكن بدرهم وبدينار ويطلق الذكر في الركعتين الاخيرتين على التسبيحة الواحدة وبمجموع
او بالاكثر وهكذا وكذا الواجبات التخييرية فقد تكون متعلقاتها الحقيقية مختلفات في الزيادة والنقصان كالقصر
والاتمام في المواطن الاربعة والاربعين والخمسين في بعض منزوحات البئر والستة والخمسة في حدود النادب فاختلفوا
في اتصاف الزائد بالوجوب على اقوال اظهرها ثالثها وهو انه ان كان حصوله تدريجياً بحيث يوجد الناقص قبل
العدد الزائد كما في التسبيحة الاولى والاربعين في الثاني وان لم يكن الا دفعياً كالحمد دون الدفعي
تعم في... وحينئذ فكل الافراد يكون موافقاً ايضاً وهذا هو دليل من اطلق الوجوب وفعل...
واما القائل بان ... الزائد يجب ... بانه يجوز تركه لا الى بدل فلا يجب وفيه ان الاول يدل على الجميع و...
يلزم تكرار المسح بين ... اذ قصد كونه الاثنين مستحباً والواحد واجباً وعلى ما ذكرنا فالواجب احد
الكل الافراد ويمكن جعل التمام مما فيه مخالفة للقصر فلا يكون تخييراً بين الزائد والناقص ولذلك لا يجوز الاكتفاء
بالركعتين اذا نوى التمام او لا قد يرد في الامثلة والاكثر ولا تغفل **قانون** لا خلاف في جواز الامر بشيء في وقت
يساويه كصوم رمضان والاشكال في عدم جواز الامر بشيء في وقت ينقص عنه للزوم المحال واطلاق الاداء على جميع
المدرك ركعة منها في الوقت اصطلاح او من جعل الشارع للنص الصحيح المستفيض ان من ادرك ركعة من الوقت فقد
ادرك الوقت ... شرعاً بمنزلة ادراك الوقت اجمع ويتفرع عليه كونه مؤدياً بالجميع وبعضهم كونه قاضياً مطلقاً

او لما وقع خارج الوقت كما صرح به في تمهيد القواعد واختلفوا في جواز الامر بشيء في زمان يزيد عليه ويطلق عليه الواجب الموسع
والحق وقوعه وفاقاً للاكثر المحققين لامكانه عقلاً ووقوعه شرعاً اما جوازه عقلاً فلانه لا مانع منه الا ما تخيله
الخصم من لزوم ترك الواجب وهو باطل جزماً اذ لا يلزم لو تركه في جميع الوقت فكما انه يجوز تخيير الشارع بين افراد الكلي
المتعلق فيجوز التخيير بين افراد متفقة الحقائق متمايزة بخصوصيات اجزاء الوقت ونظير ذلك التوسعة في المكان كالتخيير
عرفات وغيرهما واما وقوعه شرعاً فلا ريب في صلاة الظهر وصلاة الزلزلة وغيرها مما كان تطبيق اول اجزاء الفعل
باول اجزاء الوقت وآخره باخره متعذراً اجمالاً وغيرها مما ... في الاغلب وكذا تكريره الى انقضاء الوقت والايجاب لاحد الاجزاء
على الآخر فيتعين ان يراد ما ذكرنا جوازه عقلاً وهو التخيير بين الايقاعات الممكنة في اجزاء ذلك الوقت والخصم لما
التوسع لزوم خروج الواجب عن الوجوب فلما لم يمكنهم التخلص في تأويل امثال هذه الاوامر افترقوا على مذاهب فذهب بعض
الى نسبة الى الاختصاص اول الوقت ونقل ذلك عن ظاهر المفيد وابن ابي عقيل بل نقل عنهما العقاب على التأخير
ايضاً والظاهر ان مرادهم بالعقاب هو الاثم كثيراً ما لا يبعد ان العقاب على الترك في الجميع لكن ...
على الترك في الاول لكنهم يقولون بالعفو عنه فان فعله ثانياً ولا ... المعينات فانه لا عفو عنها فيها فيما
في وقت العذر **احتج** بانه لو لم يكن الوقت هو الاول لجاز ترك كونه قبل الوقت وهو باطل كما في الصلاة قبل الزوال
انه ثابت في مقابله حصة بالذريع ان بطلان التالي على ...
الجمعة يوم الجمعة ... وبعض الحنفية الى الاختصاص بالآخر بل يلزم المعجبة في الآخر
لانه ... بالاجماع وفيه ان الاجماع ممنوع ... الدعوى ...
... فان ادرك آخر الوقت ... واجباً والا فنفل
في الاول نفل لكنه قد يسقط الفرض ولعله اراد بان الوجوب مشروط بادراك مجموع الوقت وهو في غاية الوهن
ما ... في ... ذكرناها في حواشي التهذيب لا فائدة في ذكرها و...
كونه من باب التخيير في الايقاعات ونقل ... بدل من الترك بعليه العزم عليه **ثابتاً احتج** ... الواجب
او الاقوال اظهرها العدم لعدم الدليل وعدم دلالة الامر عليه باحدى الدلالات واما سائر الادلة ...
انه لا بد من مساواة البدل والمبدل والفعل لا حد والعزم متعدد ومن لزوم تساويهما في الحكم والنقل ...
دون العزم ومنها ان المبدل منه هو الايقاعات الى ان يتضيق فيتعين بان البدل هنا تابع ... ترك
بدله كالتيمم بدل الوضوء وخصال الكفارة على القول بالترتيب كتحصيل الظن ... الامتثال بالفعل
من جهة البدلية وفيه ان ثبوت البدلية لا يقتضي قصد الفعل من جهتها وقد يجاب بان البدل هنا
تابع ... ترك بدله كالتيمم بدل الوضوء وكخصال الكفارة على القول بالترتيب وكتحصيل الظن ... عند ... الملاحق
عليه اصطلاح وجهة البدلية لا يتغير بمثل ذلك **احتج** بانه لو جاز الترك بلا بدل لما انفصل عن المندوب
انه لا كلام لنا في العزم الاخير واما في البواقي فالبدل متحقق وهو كل واحد من الجزئيات المتمايزة بالوقت
وتلازم خلو الترك عن بدل فيما اذا ترك ... ولازم الجواز التأخير وفيه ان الواجب ما يستحق تاركه العقاب في الجملة
يصدق عليه انه لو لم يفعله ولا سائر الافراد مع ... الموت اتم ... الى آخر الوقت ... وجوازه ...

انه يجوز التأخير مع ظن السلامة فالموت بجاه مع عدم التقصير لا يخرجه عن الوجوب وثانيا لولاه لزم تنافي الوقت
بدله فيخرج عن الوجوب وفيه ان تركه في الوقت ليس بدون البدل وهو الجزء الآخر من جنسه بخلاف ما قبل الآخر
وثالثا بثبت فيه حكم خصال الكفارة لسقوط كل بفعل الآخر وحصول العصيان بتركهما وفيه ان سقوط كل بفعل الآخر
بحيثية لا يستلزم الوجوب ان اريد مجرد الرخصة في الترك وان اريد حصول العصيان ايضا بتركهما فهو اول الكلام
الكلام انما هو قبل تضيق الوقت مع ان كون الرخصة في الترك لاجل اختيار العزم لا الفرد الآخر اول الكلام مع
تسليم وجوب العزم فقد يقال انه ليس من جهة انه بدل الفعل بل لان غير الغافل يجب عليه العزم على الواجبات
اجمالا او تفصيلا حين استشعارها كذلك وهو من احكام الايمان ولوازم المؤمن ولا اختصاص له بالواجب الموسع ولا
بما قبل الوقت بل يجب ولو قبل عشرين سنة فوجوب العزم ليس من جهة انه بدل الواجب لكن لما كان العزم على
الفعل بعد دخول وقته ممتنعا لتوهم انه بدل الفعل كان احد الواجبين المخيرين واسقطه الآخر مع انه قد يتأمل
اصل وجوبه ايضا لان غاية الامر انه يجب على المؤمن ان لا يعزم على الترك حين الالتفات واما وجوب العزم على
الفعل ففيه اشكال ولا تلازم بينهما كما توهم لثبوت الواسطة ومما يؤيد ما قيل انه لو وجب العزم فيلزم العزم
بدلا آخر في بعض الاحيان مثل العزم على صوم رمضان او اختيار سفر مباح ولم يقل به احد **تتميم** التوسعة في
الوقت اما محدود كالظهر او غير محدود مثل ما وقته العمر كالحج وصلوة الزلزلة والنذر المطلق ويتضيق الاول
بتضيق وقته او بظن الموت والثاني بظن الموت ومثل ظن الموت الظن بعدم التمكن فيعصي من ضاق عليه
الوقت بالتأخير اتفاقا لان اليقين بالبراءة لا يحصل الا بذلك ويحتمله واجب عند اشتغال الذمة يقينا
والمراد اليقين في موافقة الامر والاطاعة لا في براءة الذمة لا يحصل الا بالاتيان فيما بعد لو ظهر بطلان
الظن فافهم ذلك ثم لو ظهر بطلان الظن فالظاهر بقاء المعصية لانه مكلف بالعمل بالظن وقد فعل فيه ما
عاصيا كالوطء لزانية بظن الاجنبية وشرب خل بظن انه خمر ونحو ذلك فلا ريب في العصيان انما الاشكال
في انه اداء او قضاء الاشهر الاقوى الثاني لانه وقع في وقته وقيل انه قضاء لانه بعد الوقت يجب عليه وضعفه
ظاهر واما ظان السلامة فاجاءه الموت فلا عصيان عليه بالتأخير وقيل بالعصيان فيما وقته العمر لزوم خروجه
عن الوجوب لولاه بخلاف الموقت فانه يجوز التأخير فيه الى تضييق الوقت وتعين الوجوب وهو محكم بحث لان
ذلك يرد في المحدود ايضا لو ظن السلامة الى آخر الوقت مع ان غير المحدود يتضيق وقته ويتعين عند ظن الموت
تنبيه ومما يتفرع على توسع الوقت والتخيير فيه التخيير في لوازمه بدلالة الاشارة فلا يمكن التمسك باستصحاب
ما يلزم المكلف في اول الوقت في جزء آخر فالمكلف في اول الظهر اذا كان مكلفا ببطلان صلوة الظهر فعل النوافل
باعتبار حال الوجوب في مسألة التقصير في السفر لا يمكن التمسك باستصحاب ما يلزم المكلف في اول الوقت في جزء آخر
فالمكلف في اول الظهر اذا هو مكلف في بطلان صلوة الظهر فعلى القول باعتبار حال الوجوب في مسألة القصر
في السفر لا يمكن التمسك باستصحاب وجوب التمام اول الوقت لان المكلف مخير في اول الوقت بأداء صلوة
الظهر في اي جزء من الاجزاء ويمكن ان الحق في الاجزاء في نفس الامر بالقصر والاتمام والصلوة بالتيمم والغسل
الرضي وصلوة الخوف وصلوة المريض فيتبع ذلك تخيير المكلف في ايقاعها في هذه الاجزاء تخيير في لوازمها

فافهم ذلك واضبطه وان شئت توضيحا اوضح فاعتبر الاشارة من ملاحظة ما دل على توسع الظهر مع ما دل على
اباحة السفر مطلقا مثلا كما سيأتي في اقل الحمل من الآيتين **قانون** الواجب الكفائي ما قصد به غرض يحصل
بفعل البعض ولا يتعلق الغرض بحصوله من كل واحد من المكلفين او بعض معين منهم كغسل الميت ونحوه ولا ريب في جوازه
عقلا ووقوعه شرعا كالجهاد والقضاء ونحوه حفظ الاسلام واداء الكفار وصلوة الميت الفقهي منها احتمالات
والحق انه واجب على الجميع ويسقط بفعل البعض لا كما قيل متعلقه بالجميع ولا كما قيل بتعلقه بالبعض الغير المعين
انهم لو تركوه اجمع لذموا بالترك واستحقوا العقاب بالاتفاق وهو معنى الوجوب واما السقوط بفعل البعض
فاجماعي **حجة القول** الثاني انه لو تعين على كل واحد كان اسقاطه عن الباقين رفعا للطلب بعد تحققه
نسخا فيفتقر الى خطاب جديد والاصل عدمه فلا نسخ فلا يسقط بخلاف الايجاب على الجميع من حيث هو فانه لا يستلزم
على كل واحد ويكون التأثيم للجميع بالذات ولكل واحد بالعرض **والجواب** ان سقوط الامر قبل الاداء قد يكون لغير
النسخ كانتفاء علة الوجوب كاحترام الميت مثلا فانه يحصل بفعل البعض وهذا سبب السقوط لا فعل البعض ولو كان
الوجوب متعلقا بكل واحد فكيف يثوب كل واحد منهم الوجوب **حجة الاخير** وجوه الاول ان الوجوب
على الكل انما يسقط بفعل البعض وفيه انه استبعاد محض ومثله يجري في الواجب العينية ايضا كاسقاط دين رجل
يتبرع عنه **الثاني** انه كما يجوز الامر لواحد مبهم اتفاقا فكذا يجوز امر بعض مبهم فان ناسخ فانما هو الاتيان
وقد لا يقولون يسقط بفعل اي بعض كان ويكون واجبا على بعض منهم وفيه انه قياس مع الفارق لانكم تقولون
بتأثيم الكل على ترك ذلك البعض المبهم فيما نحن فيه بخلاف الامر لواحد مبهم فان التأثيم ليس الا على ترك الكل
بل التأثيم للكل حين ترك الكل دليل على الوجوب على الكل ولا معنى لعقاب شخص على تخيير آخر منزلة التأثيم اذا
انما هو في انقسام كل واحد منهما بالوجوب وعدمه اذا صدر عن الكل ويترتب عليه ثمرات **الثالث** قوله تعالى فلولا
نفر من كل فرقة الآية فان التعميم والتهديد على طائفة نكرة مبهمة **والجواب** بان المراد بيان ما يسقط الوجوب
جمعا بين الادلة مع ان اشتغال الجميع يوجب اختلال النظام والعسر والحرج وكان التفريع واجب في الامام
واجب في السقوط انما هو بعيد التفتيش ثم ان الواجب الكفائي لا يسقط الا مع حصول العلم بفعل الآخر وهل يعتبر الظن
الشرعي مثل شهادة العدلين ونحوها فيه قولان الاقرب الاعتبار والظاهر ان مجرد العلم بحصول الفعل لا
يكون كافيا حملا لفعله على الصحة بمقتضى الادلة القاطعة فلا يعتبر العدالة وتمام هذا الكلام في الفروع **قانون**
اختلفوا في ان الامر المتعلق بالكلي ظاهرا هل المطلوب منه الماهية او الجزئي المطابق للماهية الممكن الحصول ونحو
لعضهم بوصفه بالجنس ايضا لانه هو الموجود في الاعيان والاقرب القول الاول للتبادر عرفا وان الاوامر باخذه
من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهي حقيقة في الماهية لا بشرط شيء ونقل فيه السكاكي اجماع اهل العربية
ولا يفيد الهيئة الا الطلب فذلك الحدث مع ان الاصل عدم الزيادة والظاهر ان من يدعي ان الامر للمرة والتكرار
ايضا لا ينكرون ذلك اللفظ والعرف واللغة ولكنه يدعي ذلك بثبوت القرينة على خلافه من جهة العقل فقد زعموا
لا ينكرون ذلك في شيء من المواد مثل انهم يقولون في بحث افادة الامر للمرة او التكرار والفور وعدمه وغير
ذلك ان الامر لا يقتضي الا طلب الماهية فلعل مرادهم ان حقيقة اللفظ وان كان يقتضي ذلك الا ان العقل يحكم

بان الفرد هنا هو الفرد لان مطلوب الشارع هو ما يمكن وجوده وما لا يمكن وجوده يستحيل طلبه من الشارع للزوم التكليف
بالمحال والماهية ما لا وجود لها في الاعيان فيثبت ان المط هو الفرد وجوابه ان المستحيل وجوده في
الخارج هو الطبيعة بشرط ان لا يكون مع قيد وتشخص واما هي لا بشرط شيء فيمكن وجودها باتحاد الفرد ولكن
بالواسطة فيمكن فيجوز التكليف به فيكون الفرد من مقدمات حصولها فيجب من باب المقدمة وبان لا يستلزم
مطلوبية الطبيعة فان قلت النزاع في هذا الاصل متفرع على النزاع في وجود الكلي الطبيعي وعدمه وما
ذكرته انما يتم على تقدير تسليم وجوده ولعل الخصم لا يسلم ذلك قلت اولا ان ما حققه المحققون من وجوده
وان وجوده عين وجود الافراد وبتبعه في محله وثانيا ان المقام يتم بدون ذلك ايضا فان منكري وجود
الكلي الطبيعي لا ينكرون ان العقل ينتزع من الافراد صورا كلية مختلفة تارة من ذواتها واخرى من العوارض
المكتنفة بها بحسب تعددات مختلفة واعتبارات شتى كما صرح به وان لم يكن لتلك الصور وجود في
العقل فتلك الصور هو الكلي الطبيعي عند هؤلاء ولا ريب في ان له نوع اتحاد مع الفرد لصدقها عليه
وعدم وجودها في الخارج انما يظهر بعد التدقيق عند الفلسفيين واما اهل العرف فلا يفهمون ذلك ولا يفرقون
بين ما كان وجوده متأصلا او متحققا او بالاضافة والاعتبار فيفهمون من الامر ان مطلوب الامر هو
الطبيعة المطلقة لا بشرط غاية الامر انه لا يمكن تحققها في نفس الامر الا بايجاد الفرد ولا ضير فيه مع القدرة عليه
بالواسطة ويكفي في انفهام ذلك عند اهل العرف الامر الانتزاعي القابل للانتزاع وان كان امرا اعتباريا وحاصل المرام
ان اهل العرف يفهمون من ذلك ان الخصوصيات المعينة لا مدخلية لها في الامتثال ويكفي تحقق هذا المفهوم
في الخارج على اي نحو يكون وان كان اعتبارا حقيقته في الخارج فاسدا في نفس الامر ولا يضر ذلك في الاعتقاد
في حصول الامتثال فيصير هذا النزاع من المسائل الحكمية على انا نقول غاية ما دل عليه دليلكم ان المط لا بد
ان يكون هو الفرد واما تعينه وتشخصه وارادة فرد معين فلم يدل عليه دليل من اللفظ ولا من العقل ولا
ريب ان فردا ما من الطبيعة ايضا كلي لا يتحقق له في الخارج على مذهبكم وارادة فرد خاص منكر بحت فان قلت
انا لا نريد فردا ما من الافراد بمعنى ان المط هو كل واحد من الجزئيات المعينة المشخصة على سبيل التخيير فيتعلق الطلب
بكل واحد منها على سبيل التخيير وليس ذلك الا من باب التعلق بالكلي قلت فما الفرق بين الواجب التخييري
على الكل شيء ... اصلا وهو هنا عين المشاهد على ان المط هنا شيء واحد وان التخيير
بين الافراد انما هو من باب حكم العقل من جهة وجوب المقدمة او من خطاب الشرع ايضا ... لا ان يكون
خطابا متاصلا كما هو مقتضى قول الخصم فانه يقول ان مطلوب الشارع في الامر المتعلق بالكلي هو الافراد التخييرية
بالاصالة ونحن نقول انما وجوب المقدمة يقتضي الرخصة في اتيانها ايها شاء ... بالكلي واية الافراد في
الواجبات التخييرية لا بد ان يكون منظورة بالذات ومتعلقة والمط هنا التخيير في اتيان هذه الطبيعة في
ضمن اي فرد من الافراد شاء فالتخيير بينها ليس من حيث انها اشياء متاصلة بذواتها بل من حيث انها مصاديق
المفهوم فيؤول الكلام في وجوبها الى تحصيل الامتثال بايجاد المفهوم وتحصيله في الخارج ولو في نظر اهل العرف
فما بالهم كونا ... بان الشارع مجازا فان قلت على ما ذكرت من كفاية مطلق اتحاد الكلي مع الفرد فيتم ...

اطلاق الكلي وارادة الفرد حقيقة وان كان الاتحاد عرفيا واقعا في نفس الامر فلا مجاز قلت فرق بين قولك الذي
رجل سلم ادرب الى الرجل لا المراة والسلم في كون الكلي حقيقة في الفرد هو الصورة الاولى دون الثانية اشكال فان
المراد منه شخص خاص وانما علق الحكم على الطلق اولا لبيان ان ادرب الى الرجل والمطلوب في غير الكلم انما هو الرجل الخاص مثل
قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة فلم يعلق الحكم اولا على الفرد الخاص ولم يقصد من اللفظ دلالته على الخصوصية وبذلك
يمكن ادراج صرف الحقيقة ايضا واما الثالثة فلان التبادر فيه الى الفرد لا اولا وبالذات ولا ثانيا بالعرض لكن
لما لم يمكن الامتثال الا بالفرد وجب من باب المقدمة ولا ريب ان الامر من قبيل الثالث فلا ريب ان ارادة الفرد من
ذلك مجازا فتامل واستقل لتمام التحقيق في باب العموم والخصوص واما ما قيل من ان الخلاف في هذا الاصل انما
نشأ من عدم التمييز بين الماهية لا بشرط وبينها بشرط لا وحمل كلام النافي على ارادة الثاني فهو بعيد من انظار العلماء

تنبيه وتحقيق اعلم ان صيغة الامر مثل اضرب لها اعتبارات ثلث الاول ملاحظة الكلية والجزئية بالنسبة اليها
ملاحظة كونها كليا بالنسبة الى الطلب الراجح بفعل المقول بكونه حقيقة فيه فاستعمالها في كل واحد من الوجوب والندب
استعمال في افرادها والثاني ملاحظتها بالنسبة الى افراد الضرب والثالث ملاحظتها بالنسبة الى المخاطبين و
هذه المواضع متغايرة بالذات وبالحكم وبعضها بالنسبة الى الثالث حرفي فيشرح الموضوع له هو الافراد فلا مجاز
في استعمالها في الافراد على ما هو التحقيق في وضع الافعال والحروف واما الاولان فقد عرفت حكم الثاني منهما
مفصلا والوضع هنا وضع المشتقات والمحفوظ فيه هو المادة واما الاول فالظاهر انه من باب وضع ... في المدينة
وكونه حقيقة في ان المراد هو الاصل المتعلق بالطبيعة والظاهر ان الوضع ايضا فيه كما يقبله وانما هو متعلق الهيئة لا بالمادة
لكن مع قطع النظر عن النسبة الى الفاعل وقد اشتبه الامر على بعض الفحول ...
جزئيا كوضعه بالنسبة الى ملاحظة النسبة الى الفاعل فتامل واستقل لتمام الكلام **قانون** الحق عدم جواز الامر مع العلم
بانتفاء شرطه مع العلم وتنقيح ذلك يستدعي رسم مقدمة وهي ان الواجب المشروط انما يتوقف وجوبه على ما يتوقف
عليه وجوده اما بنص ... الامر على الاشتراط مثل قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا
او بحكم العقل ... كان حاضرا ونحو ذلك او بعلم بحكم العقل مثل توقف الواجب على التمكن منه فيتوقف عليه وجوبه
ايضا لئلا يلزم تكليف ما لا يطاق ... الشرطية ... على ما ... منه هنا ما لا يتم على العالم بالعواقب ولا
يحسن النزاع منه على ظاهره فان ظاهره الجهل بالوقوع وهو ينافي العلم فيحمل الاشتراط في الحكيمين مطلقين نعم
بالنسبة الى الواجد ... بالنسبة الى الفاقد نعم اشتراطها انما هو بالنسبة الى المكلف واما غيرها فلها مثل العوارض
الشاملة بظاهرها لكل المكلفين منها ما يحصل العلم بكونها مطلقة كوجوبها اذا جمع المكلف جميع الشرائط العقلية و
الشرعية ومضى من الوقت مقدار ما يمكن من ادائه فيه ومنها ما يحصل العلم بكونها مط بالنسبة فيه الى الشروط
كالفرض الثابت في اول الوقت لمن لم يجزه صادقا ببقائه الى التمام ومنها ما يحصل الظن بالاطلاق بالنسبة
كالصحيح السليم الذي يظن بقائه الى التمام من الواجب ولا ريب ان هذا الظن يجب الاقدام على الواجب بعد دخول
بل قبل الدخول فيما يتوقف عليه ايضا كالحج عن البلد النائي وهذا مما لا ريب فيه بل لا يمكن حصول التكاليف
الابذلك سيما في المضيقات ومدار ارسال الرسل وانزال الكتب فيشرع الشرائع بل مدار نظام العالم واساسه من ... ادم

على ذلك فيكون الظن ويجب المعتقد به والقول بان التكليف يتجزى بالنسبة الى اجزاء المكلف به فهو مع انه في محل
النع بالنسبة الى الدلالة المقصودة من اللفظ كما ذكرنا في مقدمة الواجب لا يتم العلم بل يحصل ذلك الجزء وبعد تحققه
يخرج عن النزاع ثم ان الكلام في نفس التكليف لا اجزائها والمراد بالشرط في محل النزاع هو شرط الوجوب سواء
كان شرطا للوقوع ايضا كالقدرة والتمكن من المقدمات العقلية المحضة وعدم السفر وعدم الحيض للصوم او لم يكن
شرطا للوقوع او لا كالنصاب من الزراعة في الزكوة واما جعل ارادة المكلف من ذلك في مواضع الاعلى
الجبرية وبالجملة لا كلام فيما كان مقدمة للوقوع فقط كالطهارة بالنسبة الى الصلوة لانه يجب تحصيله كالواجب
يلزم من امر الامر اذا اقبل انتفاؤه ويتفرع ثم ان علم انه يترك لاختيار الا ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار
اذا تقرر هذا فنقول ان ههنا مقامين من الكلام الاول انه هل يجوز توجيه الامر الى المكلف الغافل
للشرائط مع علم الامر بانتفائه وان لم يكن المراد نفس الفعل المامور به بل كان المراد مصلحة اخرى حاصلة من نفس الامر العزم
على الفعل وتوطين النفس على الامتثال والابتلاء والامتحان ام لا الثاني انه هل يجوز ارادة نفس المامور به مع
العلم بعدم الشرط ام لا والظاهر ان كليهما مما وقع النزاع فيه ولكن المتداول في السنة الاصوليين المفيد في فروعها ثم
هو النزاع الثاني وقد اختلط المقامان على كثير منهم كما يظهر من استدلالاتهم والحق في الاول الجواز وما يحضر في
الذي كلام من انكر جواز ذلك الا العبيدي في شرح التهذيب حيث قال ان ذلك يترجح لما يتعرض من الاغراء
بالجهل لما يستلزم من اعتقاد المامور ارادة الامر الفعل المامور به منه ويظهر ذلك من صاحب المعالم ايضا وفي
البحث فيه انه لا يتم في ذلك اما اولا فلما بينا انه قل ما يحصل العلم للمامور بكونه مكلفا باصل الفعل لاحتمال
انتفاء شرط التكليف بل المدار على الظن فلا يستلزم الاعتقاد الجازم ولا يضر الظن مع انكشاف فساده كما هو الشاهد
في الهوية الشاملة لمخاطبة المكلفين مع ان كثيرا منهم لا يتمكن من الاتمام والا لانتفى الواجب المشروط غالبا الا فانا
الا ان كون ذلك الاستعمال مجازا بما تاخرت قرينته وتاخيرها انما يقبح اذا كان عن وقت الحاجة فلا قبح فيه
كما سيجيء تحقيقه واما ثانيا فذلك يستلزم نفي النسخ المجمع عليه ظاهرا فان ظاهر الحكم التابيد وعلى العموم
بجوازه قبل حضور وقت العمل الا ان الملازمة اظهر فالحاصل ان الامر حقيقة في طلب نفس الفعل ومجاز في طلب العزم
عليه والتوطين له لقصد الامتحان وغيره وانكشاف عدم الشرط قرينة على ذلك ومنه ما هو من الخطاب وما قيل
ان الامتحان لا يصح في حقه تعالى لانه عالم بالعواقب ففيه ما لا يخفى اذ لا ينحصر فائدة الامتحان في
حصول العلم للامر بل قد يكون للعبد والمكلف لاتمام الحجة كما لا يخفى وبما ذكرنا يظهر الجواب عما ابطل به هذا المقام
بانه لو جاز الامر لمجرد مصلحة في نفس الامر لما دل الامر على وجوب المقدمة ولا النهي عن ضده ولا على كون المامور
به حسنا فان الدلالة على المذكورات انما هي من خواص الصيغة فلا يخرج عنها الا بالقرينة على المجاز ووجود الاستعمال
في الموجب الحقيقة حتى يحصل الاشتراك المستوجب للاجمال المانع عن الدلالة وعن عدم ارادة المذكورات في بعض الاحيان لا يلزم
عدم دلالة اللفظ من حيث هو واما المقام الثاني فقد ذهب اصحابنا فيه الى عدم الجواز وجمهور العامة على الجواز وربما
ادعى بعضهم تجويز ذلك مع علم المامور بانتفاء الشرط ايضا لنا انه تكليف بالمحال اما فيما انتفى فيه ما يتوقف
عليه الفعل عقلا فواضح واما فيما انتفى فيه ما جعله الشارع شرطا للوجوب وللوقوع معا كعدم النهي الحيض

وغيرهما فلانه رخص في السفر ومنع في حال الحيض فبعد اختيار السفر يحرم الصوم فلا يجوز فعله فيمتنع شرعا وكذلك
يحرم في حال الحيض فيمتنع فعله شرعا فتكليفه بالوجوب والحرمة معا مع اتحاد الجهة ممتنع كما سيجيء والا فرق عندنا بين
الممتنع بالذات والممتنع بالغير في قبح التكليف الا باعتبار الامتناع فيه من جهة سوء اختيار المكلف فلا يرد ما اجاب
ابن الحاجب عن حجته بان ما لا يصح التكليف به هو المحال الذاتي لا الاضافي ولا ما اورده من النقض بلزوم عدم صحة التكليف
مع جهل الامر به لاشتراك امتناع الامتثال فيه ولان ما اورده من النقض بلزوم عدم صحة ... وفيه انا لا نقول بانتفاء
جهة قبح التكليف في امتناع الامتثال بل نقول ذلك مع علم عدم الامر به والقبح انما هو في هذه الصورة احتج
الاول ان حسن الامر قد يكون لمصالح تتعلق بنفسه دون المامور به كالعزم والتوطين ونحوهما وفيه انه
خروج عن محل النزاع والثاني انه لو لم يصح التكليف مع علم عدم شرطه لم يعص احد واللازم باطل بالضرورة من الدين واما
الملازمة فلان كل ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه واقلها ارادة المكلف وفيه ان الكلام في شرط الوجوب
والارادة شرط الوقوع لا غير نعم يتم ذلك على القول بكون العبد مجبورا بالارادة وبطلانه بديهي الثالث
لو لم يصح لم يعلم احد انه مكلف وهو باطل بالضرورة اما الملازمة فلانه مع الفعل وبعده ينقطع التكليف وقبله لا
العلم لبقائه على صفات التكليف الى التمام والمراد العلم بالاتيان به فيما بعد فلا يضر حصول العلم في الواجب المضيق بعد
تضيق الوقت بمقدار الواجب لتحقق الشرائط مع عدم الفعل وبلاحظة هذا الكلام بالنسبة الى اجزاء من الزمان على
ايقاع الفعل فيه وفيه منع الملازمة لو اراد من العلم اعم من الظن العلوم الجنبية كما مرت الاشارة ومنع بطلان اللازم
لو اراد خصوص العلم ودعوى الضرورة فيه مكابرة وعناد مع ان انقطاع التكليف حال الفعل ايضا محل كلام الرابع
لو لم يصح لم يعلم ابراهيم وجوب ذبح ابنه لانه لم يحصل الذبح واجيب عنه بالمنع من تكليف ابراهيم بالذبح الحقيقي بل انما
كلف ببعض مقدماته كالاضطجاع وتناول المدية ونحو ذلك بدليل قوله تعالى قد صدقت الرؤيا فاما جزعه فلا شفاقه
عن انه لا يؤمر بعد ذلك بالذبح بنفسه لجريان العادة بذلك واما الفداء فيجوز ان يكون عما ظن انه سيؤمر به او
عما لم يؤمر به من المقدمات اذ لا يجب ان يكون الفدية من جنس المفدى وفيه ان ذلك لا يناسب امتحان مثل ابراهيم
واستحقاق بالفضل لذلك وكذا ولده اسماعيل ولا ستحقاقه ذبح الله ولا ما ورد بان المراد بذبح عظيم هو الحسين
والاستشهاد بتصديق الرؤيا معارض بقوله اني اذبحك مع كون المجاز الاول اظهر كما لا يخفى وقد يجاب ايضا بان ذلك
باب البداء الذي يقول به الشيعة وهو مشكل لان البداء انما هو في الاخبار التكوينية الالهية لا الاحكام ولذي
يجري في الاحكام هو النسخ نعم يمكن بطلان كل منهما على الاخر مجازا ما قيل ان النسخ بداء في الاحكام كما ان البداء
في الاحكام ويمكن توجيهه بان المراد حصول البداء فيما ظهر له من الله وعلم من قبله الله يذبحه ويصدق هذا النسخ
قوله تعالى اني ارى في المنام اني اذبحك لا ارى ان الله يذبحك فيكون في المعنى اخبارا لم يصدق هذا الفعل لكن
بعدوله سبحانه عنه تعالى بدا له فيه ما لم يقع في الخارج مثل اخبار عيسى عن موت العروس ثم ظهور خلافه لكن يرد
عليه ان رؤيته ما ذكر في المنام مسببة عن امره تعالى به فيدور الكلام ويشهد بذلك قوله تعالى حكاية عن ابنه افعل
افعل ما تؤمر فالاولى جعله امتحانا بالنسخ والقول بجوازه قبل العمل حتما عند محصوري وهذه اولى من القول بالعزم والتوطين
مع ان حصول العلم لابراهيم في معرض المنع لم لا يكون من باب الظن المتبع في مثل هذا المقام مع ان الوجوب الشرطي ربما

لو كان المكلف واحدا والحال واحدا ايضا فيشكل فتدبر وربما يتوهم على المسألة لزوم القضاء على الكافر اذ دخل

وجن او حاضت المرأة قبل مضي زمان يسع للصلاة وانتقاض التيمم لمن وجد الماء وان لم يمض زمان يمكن من الطهارة

او منع عنها مانع فلا يكون مكلفا بالماء فلا ينتقض في المشهور انتقاضه ولعله من جهة ظواهر النصوص

فالورع من الحج في العام الاول ثم مات او تلف ماله فلا قضاء وفروع المسألة كثيرة وربما جعل منها لزوم الكفارة

على من افطر في شهر رمضان ثم مرض في ذلك اليوم او حصل له سفر اخر سفر ضروري او غير ضروري ونحو ذلك وفيه

اشكال اذ لا دليل على انحصار الكفارة في افطار الصوم التام النفس الامري بل قد يجب لانه قد دخل بفعل حراما وفعل

محرم رمضان بحرمته الذي عليه المعول في التكليف لذلك وقع فيه الخلاف بين الاصحاب **قانون** اختلفوا في

ان الشارع اذا اوجب شيئا ثم نسخ وجوبه هل يبقى الجواز ام لا والظاهر ان الجواز الثابت في ضمن الوجوب ثابت

في ضمنا وان الاشكال في بقاء الجواز الذي استفيد من الامر بمحل النزاع هو في ثبوت حكم اخر شرعي من الاباحة

الاخص او الاستحباب عدمه فالاقوى عدمه بل يرجع الى الحكم الثابت من البراءة او الاباحة او التحريم بالنظر الى الادلة

مثل ان يكون من العبادات فيحرم لكونها تشريعا بدون الاذن او العادات والتلذذات فيكون مباحا او المعاملات

فالاصل البراءة من اللزوم لاصالة عدم ترتب الاثر وبالنظر الى الادلة الاجمالية يرد فيه تفصيل منهم من قال فيه

بالتحريم ومنهم من قال بغير ذلك فالمتوهم من ان المراد رجوع الحرمة المنسوخة ويلائم وجهها بقوله ثم نسخ او الحلال

المراد عدم بقاء الجواز المستفاد من الامر بدليل ان النسخ معه لا رجوع الحكم الثابت وان كان حكما شرعيا منسوخا

ومحل النزاع ما اذا قال نسخت الوجوب او رفعته او نسخت المنع من الترك ومنه هنا اما لو قال او صرح بنسخ مجموع

مدلول الامر فلا اشكال احتج على بقاء الجواز بان الامر الايجابي يدل على الجواز مع المنع من الترك فالمقتضي

موجود والنسخ الوجوب لا يحصل معه اليقين برفعه لحصول معناه برفع المنع من الترك فان رفع المركب يحصل برفع

احد جزئيه وعدم بقاء الجنس مع انعدام الفصل ممنوع لو لم يخلفه فصل اخر ولا ريب ان رفع المنع من الترك يستلزم

جواز الترك مع انضمامه الى جواز الفعل يحصل الاباحة وفيه ان الجنس والفصل وجودهما في الخارج متحد

انما هو في ضمن الفرد فلا معنى للتفكيك بينهما مع ان المحققين منهم صرحوا بكون الفصل علة لوجود الجنس مع ان

الاحكام محصورة في الخمسة فلا يتصور الانفكاك عن واحد من الفصول الاربعة التي يتركب الجواز منها وما قيل في

الاحتجاج من نيابة الفصل الاخر ففيه ان تحصل الجنس في ضمن الفصل الاول غير تحصله في ضمن فصل اخر فاذا

انتفى المحصل الاول فالذي يحصله ثانيا فان قلت ان وجوده مستصحب قلت علته الفصل الوجود

والترديد بين المحصلين لا اجماع القول بالاستصحاب وان تقارن رفع الفصل بوجود فصل اخر في الخارج سلمنا

لكنه معارض باستصحاب عدم القيد فان جواز الترك حال ثبوت الوجوب كان منعدما يقينا وهو الان مشكوك

فيه فان قلت لا ريب في حصول القيد لان جواز الترك حاصل برفع الوجوب مسلم فيرتفع استصحاب الجواز بتمام القيد

قلت سلمنا ذلك لكن الاصل عدم الارتباط والتقييد فان قلت الارتباط والتقييد امر اعتباري ربطوا من

الفرديين واعتبار المورد فلا معنى لعدم اعتباره قلت سلمنا ذلك لكن نقول الاصل عدم تحقق الجنس في ضمن

مستصحب غاية الامر حصول الظن بالكون بالاستصحاب فايقين لان الانضمام في نفسه يحتاج الى دليل لان اليقين

بالانضمام يحتاج الى اليقين ببقاء النفع الثابت وهو غير متيقن لانه كما يحتمل تعلق النسخ بالمنع من الترك فقط

يحتمل التعلق بالمجموع فلا يحصل قيد ولا ستقيد نعدم اليقين بالانضمام انما هو لعدم اليقين ببقاء النفع اليه فكما ان

بقاء النفع اليه اعني الجواز مستصحب يثبت اليقين بخلافه فكذلك عدم لحوق القيد به مستصحب يثبت

بخلافه والاستصحاب لا يوجب اليقين بينهما وبقاء الاستصحابات وبقاء ظان فيبقى المورد بلا حكم وبعبارة اخرى

ان الاصل بقاء الجواز الذي في ضمن الوجوب فالاصل عدم تحقق الاباحة بالمعنى الاخص او الاستحباب فان جميع

الاحكام الشرعية الاصل عدمها ومن طريق بيان البحث علم ان البناء على القول بالبقاء هو الاستصحاب

والاعتبار تمامه ثم فان جنس الوجوب هو الطلب الراجح ثم ان الاصل وان قل وزوجه بلا بحث في الان لم فيه الا

ما اقدم بعض الاصحاب من تفريع جواز الجمعة بعد انتفاء الوجوب العيني بسبب فقد شرطه اعني حضور الامام

او نائبه لبقائه بلا دليل خاص وهو باطل كما ستعرف لكن له نظائر كثيرة عظيم الفائدة ومنها ما اشتهر في السنتم من

بطلان الخاص لا يستلزم بطلان العام والتحقيق خلافه كما بيناه في موضعه القضاء تابع للاداء والتحقيق خلافه

منها ان الرجوع لا يخرج عن العمل ذا النذر ومنها لو نذر ايقاع صلوة بمكان لا رجحان فيه والتحقيق انه لو

ايقاع صلوة الظهر مثلا او نافلة مثلا في مكان لا رجحان فيه فلا ينعقد على القول باشتراط الرجحان بالنذر

اما لو نذر ايقاع ركعتين مبتدأة في المكان المذكور فينعقد لان عدم اعتبار الخاص لا يستلزم عدم اعتبار العام

فالابدان ينعقد ويجعلها ولو في غير ذلك الموضع بل لان مورد النذر هو الزيد وهو راجع باعتبار الكلي

المرجح فيه ومنها ما لو باع العبد المأذون او اعتقه فيبقى انعزاله وجهان بل الوجهان يجريان لو صح بكونه

وكيلا ايضا فان الاذن الحاصل من جهة كونه مالكا قد ارتفع ويبقى كلي الاذن الجنسي الذي من الزوج مثل اذن فلان

المحيط حيوان خاص فقد فات فيبقى ذلك فلا يجب اخر بل الظاهر انه كما لا يجب الاستصحاب في الاحكام العقلية لا ثبات

الشرعية كذلك لا يمكن الاستدلال عليه بمثل ما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور لا يسقط بالمعسور واذا

امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم بخلاف الاجزاء الخارجية فيمكن الاستدلال ببقية البعض في الوضوء ونحو ذلك

انتفاء الشرط فلا يبعد ان يتمسك فيه في بقاء ما بقي من انتفاء بعض الشروط ايضا وهو ليس بنحو موما وجعله هو اخذنا فانا

في جميع الازمان ومسألة صلاة الجمعة المتقدمة من هذا القبيل وقد ذكرنا ما يظهر لك بعد التأمل حال النسخ الى

رفع الكراهة وغيرها وكذا الكلام في تأخير العام والخاص **قانون** الحق ان الامر يقتضي الاجزاء وتحقيق هذا

الاصل يقتضي رسم مقدمات الاولى الاجزاء هو كون الفعل مسقطا للتعبد به وانما يكون اذا اتى المكلف به

بجميع الامور المعتبرة فيه وقيل هو عبارة عن اسقاط القضاء كما يجيء نظيره في الصحة وهو اخص من الصحة اذ مورد

الصحة اعم من موارد التعبد فيشمل العقود والايقاعات بخلاف الاجزاء فانه مختص بموارد التعبد فالظاهر ان الاجزاء

في العبادات هو اللازم المساوي للصحة فيها وتعريف الاجزاء بهذا اللفظ قد وقع في كلام بعضهم وهو موهم لخلاف

المقصود والاولى ان يعبر عن المعنى الاول بحصول الامتثال وعن الثاني بسقوط ما فعله ثانيا اعم من الاعادة والقضاء

فان ما لا يكون مسقطا لا يكون مسقطا للاعادة بطريق اولى والظاهر ان مراد من عبر بما ذكر هو ذلك ايضا وان

اساءه العبارة وبتمهيد ما بعد ذلك اتفاقهم على دلالة الامر على الاجزاء بالمعنى الاول ودون الثاني الثانية

الامر مقتضياً للاجزاء هو ما اتى به المكلف على ما هو مقتضى الامر والمعلوم منه سيّما لقرائنه المستفادة لامن
الشرع يجب نفسه وعلى حصب تكليفه كما عرفت ولكن الاشكال في حقيقة الامر وتعيينه فان التكليف قد يكون
واحداً في نفس الامر وقد حصل العلم به للمكلف واستجمع جميع الامور المعتبرة فيه على سبيل اليقين وقد يكون كذلك
ولكن المكلف لم يحصل له الا الظن به وباجتماع تلك الامور كما يحصل للمجتهد في الفتاوى فان اعتماده على الظن
في جميعها من ما من العدل والنقل وقد يكون كذلك ولكن الشارع نص بالخصوص على كفاية الظن عن اليقين كالطهارة
المتطهر بعد يقين الشك في حصول الحدث وكذلك قد يكون التكليف يتبين اولاً مع الامكان ويبدل له ثانياً مع عدمه
من الماء والاشكال في ان المكلف مكلف بالعمل بالظن ما دام غير متمكن من اليقين ويحكم باجزاء عمله كذلك او
وبعبارة اخرى هل هو مكلف باليقين والعمل بمقتضاه في الحال والماضي الآتي حال عدم التمكن منه او هو مكلف
بالظن ولا يترتب على الماضي شيء وكذلك الكلام في المبدل والبدل فمن تيمم لعذر ثم تمكن من الماء في الوقت فان قلنا
ان المكلف به هو الوضوء في الوقت الآتي حال عدم التمكن منه وبعبارة اخرى انه مكلف بالماء الا انه لم يتيسر فادام متعذراً
يجب عليه الاعادة في الوقت وان قلنا ان التكليف الاول انقطع والتكليف الثاني ايضاً مطلق فلا والحق
ان هذا لا ينبغي جعله اصلاً يختلف باختلاف الموارد فلا بد من ملاحظة الخارج والظاهر ان التكاليف تتعدد
بحسب اختلاف الازمان والاحوال والمكلف به في الاوامر المطلقة انما هو الطبيعة لا بشرط المرة ولا التكرار والطبيعة
تحصل بوجود جزء منها فصلوة الظهر مثلاً يجب مع الوضوء في وقت ومع التيمم في آخر وكلاهما حسنان فقد حصل
فح نقول محل الخلاف وان كان بالنسبة الى كل واحد من الحالات فلا اشكال في الاجزاء بمعنيه لحصول الامتثال
وعدم وجوب الاعادة والقضاء بسببه ايضاً بالنسبة الى ذلك التكليف انما يكون عدم الاجزاء بالنسبة الى الامر
الآخر فوجوب القضاء او الاعادة لمن انكشف فساد ظنه ربما انا هو لعدم حصول الصلوة بالطهارة اليقينية
لا لانه لا يحصل في الصلوة بالطهارة الظنية فقضاؤها ثانياً هو لعدم الاتيان بالاولى لا الثانية وكذلك فعل
الصلوة ثانياً بالمائية لاجل اختلال المبدل لا البدل ولذلك لا تعاد بالطهارة الترابية وان كان بالنسبة الى
مطلق الامر الاعم من البدل والمبدل فلا اظن مدعي الدلالة على سقوط القضاء يدعي السقوط حقيقة بالنسبة الى المبدل
ولعل النزاع في هذه المسئلة لفظي فان الذي يقول بالاجزاء انما يقول بالنظر الى كل واحد من الاوامر بالنسبة الى
الحالة التي وقع من المامور به فيها ومن يقول بعدمه انما يقول بالنسبة الى مطلق الامر الحاصل في ضمن البدل والمبدل
الثالث محل النزاع في هذه المسئلة يحرر على وجهين الاول ان اتيان المامور به على وجهه هل هو
التعبد به بمعنى انه لا يقتضي ذلك الامر فعله ثانياً قضاء ام لا والظاهر ان محل النزاع يقول انه لا مانع من القضاء
ثانياً قضاء في الجملة لانه لا بد ان يقتضي فعله ثانياً اداءاً كالا يجزي و الثاني ان يكون معنى اسقاط القضاء
لا يجوز ان يكون معه امر آخر بفعله ثانياً قضاء او نحوه والظاهر ان النزاع على الثاني يكون لفظياً اذ لا ينكر
امكان ذلك فيعود النزاع في تسمية ذلك قضاء ونحن ايضاً نسقط هذا التقرير ونحرر في الاستدلال على
الاول ونقرر الادلة على ما يطابقه ثم ان هذا الكلام مع قطع النظر عن الخلاف الآتي في كون القضاء تابعاً
للاداء او بفرض جديد فالخلاف يجري على القولين كما لا يخفى وكذا مع قطع النظر عن كون الامر للطبيعة او للمرة او التكرار

للتكرار او يفيد المرة الغير انما هو بالتنصيص واسقاط القضاء على القول بالاجزاء انما هو من جهة عدم الدليل اذ بعد حصول
الاجزاء حصل الامتثال فلا امر يشتغل به ثانياً فيسقط لانه تشريع وكذلك يثبت فعله ثانياً في التكرار انما هو
بالاصالة والتكرار مما نحن فيه على القول بعدم دلالته على الاجزاء انما هو من باب القضاء والاعادة الرابعة
القضاء يطلق على معنى معان الاول هو الفعل كقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة واذا قضيتم مناسككم الثاني فعل
ما فات في الوقت المحدود بعد ذلك الوقت سواء وجب عليه في الوقت كما زال العقل عمداً مع وجوبه عليه او لم يجب
والنائم والناسي وكالحائض في الصوم او وجب على غيره كقضاء الولي وهذا هو القضاء المصطلح عليه المعروف اليه
الثالث استدراك ما تعين وقته اما بالشرع كالاعتكاف او بوجوبه فورياً كالحج اذا افسد فيطلق على الاتيان به
ثانياً القضاء وان اتى به القضاء الرابع ما وقع مخالفاً لبعض الاوضاع المعتبرة فيه كالتشهد والسجدة المنسية
بعد التسليم الخامس ما كان بصورة القضاء المصطلح عليه في فعله بعد خروج الوقت المحدود كقضاء الحجة نفس الحول
الا انه غير هذه الفقرة ثم تقول اختلف الاصوليون في ان اتيان المامور به على وجهه هل يقتضي الاجزاء بمعنى
سقوط القضاء بعد اتفاقهم على اقتضائه الامتثال على ما نقل عن الجمهور وخالف فيه ابو هاشم وعبد الجبار لنا
ان الامر يقتضي الا طلب الماهية المطلقة بدون اعتبار مرة ولا تكرار كما تحقيقه ومعناه ان المكلف به ايجاد الطبيعة
وهو يحصل بايجاد فرد منه والفرض حصوله فحصل المكلف به فلا يبقى طلب لآخر فقد سقط الوجوب بل التشريع
ايضاً لما تحقيقه في بيان دلالة الامر على التكرار فلو قيل ان حصول الامتثال بالنسبة الى ذلك الامر انما هو
الى بعض الاحوال دون بعض وان الساقط هو الامر بالبدل دون المبدل فان قلنا ان ذلك يتم من وجهين الاول
ان ذلك خروج عن المتنازع او ما ذكرته بعيد او بعيد وكلامنا في الامر الواحد والثاني ان المكلف بالصلوة
مع الوضوء مثلاً انما هو مكلف بصلوة واحدة كما هو مقتضى صيغة الامر من حيث ان المطلوب لها الماهية لا الا
فاذا تعذر عليه ذلك فهو مكلف بهذه الصلوة مع التيمم وهو ايضاً لا يقتضي الا فعلها مرة وظاهر الامر الثاني اسقاط
الامر الاول فعوده يحتاج الى دليل والاستصحاب واصالة العدم وعدم الدليل كلاهما يقتضي ذلك سيما الى فهم العرف
واللغة وما قيل ان الصلوة بظن الطهارة يقتضي بعد انكشاف فساد الظن فانما هو بامر جديد ودليل خارجي
نعم لو ثبت من الخارج ان كل بدل لمبدله انما يسقط عن المكلف مثل البدل ما دام غير متمكن منه فاذا تمكن
رفع الى ذلك اتيانه بل الظاهر الاسقاط مطلقاً فيرجع النزاع في المسئلة الى اثبات هذه الدعوى لان الامر لا يقتضي
القضاء او يفيد سقوطه فالمسئلة تصير فقهية لا اصولية وقد استدلوا على المشهور ايضاً بوجهين آخرين
الاول انه لو كان مكلفاً بذلك الامر بعينه بفعل يحصل الاتي به على وجهه ثانياً فيلزم تحصيل الحاصل او
محال والا لكان مكلفاً بذلك الامر باتيان غير الآتي به اولاً فيلزم ان لا يكون الآتي به اولاً تمام المامور به وهذا
خلف اما الثاني فظاهر واما الاول فهو مبني على ما حققناه من ان حصول الامتثال لا يبقى معه طلب آخر فيحصل
الامتثال الثاني لا يتم الا باعادة الامتثال الاول وهو تحصيل الحاصل وبذلك يندفع ما يقال لان فعله ثانياً
مثل الآتي به اولاً لا نفسه فان ذلك انما يتم لو كان فعله ثانياً بامر آخر كما يستفاد من الخبر الذي في محل
النزاع واما على الخبر بالاول فلا يبقى طلب امر حتى يستدعي اتيانه ثانياً حتى يكون غير الاول انما ما قبل جديد

من ان الطلب هو الطبيعة لا الافراد ولا شك في ان تحصيل الطبيعة بعد حصولها اولا تحصيل الحاصل فهو قرينة
الهذيان انه ذلك يستلزم ان يكون فعل جميع الانواع المندرجة تحت جنس بعد فعل احدها تحصيلا للحاصل
انه لم يكتف بالاتيان بالمأمور به على وجهه في حصول الامتثال واقتضى الامر فعله ثانيا لزم كون الامر للتكرار وهو
خلاف التحقيق وخلاف المفروض ويرد عليه ان منكر الدلالة على الاجزاء لا يقول بان الامر يقتضي بنفسه الفعل
بالكرة كما يقول له القائل بالتكرار بل يقول لا مانع من اشتغاله وذلك كما اشرنا في المقدمات وانه التكرار في
به انما هو على مقتضى العقل والعادة الا ان يمنع مانع عنه كما مر في بحثه وما نحن فيه ليس كذلك احتج كالحج
اتمام الحج الفاسد فلو كان الامر مقتضيا للاجزاء لكان اتيانه مسقطا للقضاء وفيه ان القضاء للاتيان بالحج
الصحيح واتمام الفاسد امر على حده ولا يجب له قضاء ولا بانه لو كان مسقطا للقضاء لكان كل من صلى بظن الطهارة ثم
انكشف فسادها وقد اجيب عن ذلك بوجوه ضعيفة منها ان تسمية ذلك قضاء مجاز بل هو امر جديد وفيه
انه يستلزم الواسطة بين القضاء والاداء وليس بها عادة ايضا ومنها منع بطلان اللازم والتحقيق في الجواب بعد
تسليم ان هذا القضاء انما يجب من جهة دلالة الدليل على ان الطلب هو الصلاة بالطهارة وجواز الاكتفاء بالظن ما
لم يحصل اليقين بخلافه فاذا حصل انتفى الاتيان فالقضاء انما هو لعدم الاتيان بالمأمور به فيصح اطلاق القضاء المصطلح
حقيقة هذا واني لم اقف في كلامهم على تحرير ما ذكرناه ووجدت كلماتهم مختلطة في باب القضاء فعليك بالتأمل
فيما يرد عليك من الفروع لئلا تختلط والله الهادي **قانون** اختلفوا في ان الامر اذا كان مقيدا بوقت
اذا فات عنه فهل يجب بعده بذلك الامر او لا وهذا هو الخلاف المشهور بينهم من ان القضاء تابع للاداء او بفرض
جديد والحق ان الامر لا يقتضي الا الاتيان في الوقت ووجوب القضاء يحتاج الى امر جديد ومبنى المسألة
على ان قولنا صم يوم الخميس المركب في اللفظ والذهن من شيئين هل المأمور به شيئا فيبقى احدهما بعد انتفاء الآخر
او شيء واحد وقيل ان هذا الخلاف انما هو في كون المطلق والمقيد شيئين في الوجود الخارجي او شيئا واحدا
بناء على الخلاف في ان الجنس والفصل متمايزان في الوجود الخارجي ام لا ايضا واحد ابتنى على الخلاف في ان الجنس
والقول مراده التنظير والا فالمقيد اعني الزمان خارج عن الماهية ورده بعض المحققين بان كونهما شيئين في
الخارج لا يقتضي كون القضاء بالفرض الاول ولا ينافي كونه بفرض جديد لاحتمال ان يكون فرض الآمر اتيانهما
مجتمعا فمع انتفاء احدهما ينتفي الاجتماع وكذا لا يجدي كونهما شيئا واحدا في نفي كون القضاء بالفرض الاول
اثبات كونه بالفرض الجديد لاحتمال كون الارادة المطلقة الخصوصية وذكر الخاص لكونه محصلا للمطلق لا لخصوصية
خصوصية الشيء المذكور فلا ينتفي المطلوب بانتفاء هذا القيد فالنافي لكون القضاء بالفرض الاول مستظهر بتحقق
الامتثال الغير المستلزم القضاء وعلى المثبت نفي ذلك الاحتمال وفيه ان احتمال اعتبار الاجتماع وان كان يفصل احتمال
البراءة عن القضاء ولكن لا يجدي احتمال الارادة عدم اعتبار الاجتماع ومستصحب البقاء فاشتغال الذمة يجعل
مستصحب لا يحصل البراءة منه الا بالقضاء ولا يكون فيه البراءة الاصالية واحتمال ارادة المطلق من المقيد لا يكفي في
في البراءة الاصلية مع ان الظاهر من المقيد هو ارادة الخاص بشرط الخصوصية والحجة انما هو الظاهر هذا ولكن يرد على
القضاء اليقيني ان مجرد تمايز الجنس والفصل في الخارج الجديد في كون القضاء بالفرض الاول الا انه بجواز

انفكاك احدهما عن الآخر ومجرد التمايز في الوجود الخارجي لا يوجب الانفكاك سيما على القول بكون الفصل علة
للجنس وانها على القول بعدمه فنقول ان المفروض هو عدم تحقق الجنس في الخارج الا في ضمن احد الفصول فمع انتفاء
احدهما ينتفي الجنس ونيابة الفصل الآخر عنه الاصل عدمه كما مر تحقيقه في مسألة نسخ الوجوب ونظير الجنس والفصل
فيما نحن فيه هو الصوم وايقاعه في يوم الخميس او في يوم آخر ونيابة يوم آخر عن الخميس يحتاج الى جعل الشارع وما يتوهم
ان يوما ما مأخوذ في الصوم فلا ينفع في المقام في شيء اذ الصوم الذي هو عبارة عن امساك يوم ما يعتبر فيه
او يوما ما غير الخميس لا يوما ما مطلقا الذي كان مأخوذا في مفهوم الصوم فاذا انتفى الخميس فلا يبقى الا امساك يوما ما
مطلقا لا وجود له في الخارج فان شئت توضيح ذلك فاجعل بدل ذلك صم الخميس بمعنى امسك في يوم الخميس مثلا
للقرينة والتحقيق ان الفرق بين ما نحن فيه وبين الجنس والفصل واضح ولا يصح التنظير ولا التفريع اذ يمكن تحقق
المقيد بدون القيد بخلاف الجنس بدون الفصل فيمكن الامتثال بالمطلق الا ان في المثال المذكور وكذا بالنسبة الى
صلاة ركعتين في وقت لنا صل ركعتين يوم الجمعة بخلاف مثل نحت الوجه كما مر فالحق والتحقيق ان ابتناء حكاية
الجنس والفصل خارج من عدم التمايز والا فما زائد الحال هو انه لا يبقى الجنس بدون الفصل وان الاصل عدم
فصل آخر واما فيما نحن فيه فان المتبادر من المقيد هو شيء واحد والمتبادر هو الحجة فلا نفهم من قول الشارع
الخميس الا تكليفا واحدا والزائد منفي بالاصل فاذا انتفى الخميس فينتفي المأمور به بل يستفاد منه على القول بحجية
مفهوم الزمان ومعها مفهوم اللقب وغيرها الدلالة على العدم ايضا ومن ذلك يظهر انه لا يمكن اجراء الاستصحاب فيه
ايضا لانتفاء الموضوع ولا قولهم ما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور لا يسقط بالمعسور ونحو ذلك وكذلك
في غير الوقت من القيود فلا فرق بين المفعول فيه كما نحن فيه والمفعول به والحال وغيرها فلا يصح تفريع بعضهم
ذلك وجوب الغسل ثم الثلث بالتراب لو فقد السدر والكافور الا ان يثبت بدليل من خارج وقد يستدل
ايضا بان الامر قد يستتبع القضاء كالصوم وقد لا يستتبع كالجمعة والعيد فهو اعم والعام لا يدل على الخاص وفيه ما لا يخفى
ذلك انما يصح لو كان الاستتباع من جهة الامر الاول وهو ممنوع وقد يوجه بان المراد ان مقتضى الشيء لا يتخلف عنه
فالتخلف في هذا القضاء وفيه ايضا ما لا يخفى اذ التخلف لعله من جهة دليل آخر فهو مقتضي الا ان يمنع مانع وقد
يستدل ايضا بلزوم كون القضاء اداء او مساويا للاول لو كان بالامر الاول فلا يصح بالتأخير وفيه ان الخصم
يدعي الوجوب لا التخيير والتسوية احتج ايضا بوجوه لا الوقت كأجل الدين وقد عرفت من مرجحات المأمور به عند اهل الفهم
ولا يبقى في اختلاله في سقوطه ويعلم جوابه مما سبق مع انه لو لم يكن له مدخلية لجاز تقديمه عليه ايضا فتأمل
الثاني ان الوقت كأجل الدين فكما يجب اداؤه بعد انقضاء الاجل فكذا المأمور به اذا لم يؤد في الوقت وفيه
انه قياس مع الفارق اذ وجوب اداء الدين لم يحط والمصلحة للعبد باقية ومصالح النعمة والعبادات التوقيفية
مجهولة للعباد ثم ان المصالح فيها مخفية ولعل للوقت مدخلية في حصول مصلحتها وبالجملة العبادات توقيفية
لا يجوز التجاوز فيها عن التوظيف بخلاف المعاملات ويجيء تحقيقه الثالث لو وجب بامر جديد لكان اداء له
لانه امر الفعل بعد الوقت فيكون ثابتا به وجوابه ان الاداء ما لا يكون استدراكا للمصلحة الفائتة وما نحن
فيه استدراك للمصلحة الفائتة **قانون** الاظهر ان الامر بالامر بشيء اذا قال القائل لغيره مثلا ان يأمر فلانا ان يفعل

او قال له ان يفعل كذا في هذه الاوقات الثلاث مثل ان يقول لتفعل فلان كذا لفهم العرف والتبادر واحتمال ان يكون للارادة عليه من قبل المتكلم بعيد مرجوح وان كان ما ذكرنا مستلزما للاضمار وهو من قبيل قوله تعالى انا مأمورون بالاذان الرسول به عن الله تعالى بل اذا اطلع الثالث على الامر قبل ان يأمره الثاني ولم يفعل واطلع الامر على ذلك يبغضه على الترك وان يرتبه العقاب على ذلك احتجوا بقوله عليه السلام مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع فانه لا وجوب على الصبيان وبان القائل لو قال لغيره مر عبدك بان يتجر او يتعبد لو قال لذلك العبد لا تجز لربما اعترض عليه الاول والجواب عن الاول ان الاجماع اوجب الخروج عن الظاهر وعن الثاني ان القرينة دالة على ان الامر للارشاد ولذلك نقول عبادة الصبي وضعفت كونها محض التمرين ومن فروع المسئلة ما لو قال زيد لعمرو مر بكرا بان يبيع هذا الاثر قبل ان يامره عمرو ان يتصرف فيه لا وهل يصح بيعه ام لا وانه الامر بالامر بالشيء وهل يستلزم حصول ذلك في تلك الحالة ام لا الاظهر لا فان الامر طلب الماهية في المستقبل فتارة يوجد وقد لا يوجد فقول القائل طلقت زوجتي لا يوجب الا قرار بالطلاق بالنظر الى القاعدة ولكن المتفاهم في العرف في مثله الاقرار وان لم يتم على تلك القاعدة فافهم

فائدة النهي هو طلب ترك الفعل بقول من العالي على سبيل الاستعلاء فيه التحريم على ما هو المتبادر من هذه المادة في العرف العام واما مثل الكف عن الزنا فيدخل في الامر من حيث الكف بالذات وانه فعل من الافعال ودخل في النهي من حيث انه بالملاحظة فعل آخر وهو الزنا وما كان من امثاله وقيل يكون مشتركا بين التحريم والكراهة او مقدر مشترك بينهما والاقرب الاول لظهور صيغتها فيما تقدم في الامر صيغة لا تفعل وما في معناها فالاظهر الاشهر انها حقيقة في الحرمة وقيل بالاشتراك لفظا وقيل معنى وقيل بالوقف لنا التبادر عرفا فكذلك لغة لاصالة عدم النقل والاحتمالات المتقدمة في صيغة الامر ما ضعفها بالتأمل وتطبيقها على ما نحن فيه وكذا يظهر لنا ان الادلة الدالة على انها حقيقة فيما تقدم ودلالة ما يشهد على ذلك ما تقدم عنه فانهما فان صيغة افعل للوجوب ووجوب الانتهاء لشيء لبس الامر به وقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا وهذا الدليل ان لو قلنا كل صيغة لا تفعل في هذا تم ان لا تفعل يكون النهي لفظا او في معناه الذي يرد هو خلاف التحقيق كما عرفت ثم لا يصدق النهي على صيغة لا تفعل الا ما علم الاذن او النزاع في صيغة لا تفعل المجردة عن القرائن الا ما علم كونه للحرمة فيكفي صدق النهي عليها في افادة الحرمة ولا حاجة الى دليل آخر كما نظيره في الامر وانه يحمل لفظ النهي على ما هو في معنا الحرمة كما هو محل الاستدلال فيها ولا انا نقول ان الحق خلاف ذلك وثانيا ان هذا الاستدلال يدل على عدم الدلالة لغة والا لما احتاج الى الاستدلال وانما في خصوص شيء منه نص وقد تبدل ذلك مدلولا حقيقيا لدلالة على الكلام بالتبادر من الاسباب والعلامات ولا يفيد ان مدلول لا تفعل كلام يعبر كونه حقيقة بل انما يدل على ان كل ما صيغة لا تفعل يجب الانتهاء عنه وثالثا الاقرب حمل الامر على الاستحباب لتخصيص كلمة الموصول بجاز آخر وابقاء الاندب من افراد المكروهات ولا ترجيح لاحدهما على الاخر ورجحية التخصيص يعارضه لزوم ارتكاب الاكثر او اذ يحتمل ان يكون المراد انه يجب الاذعان على مقتضى مناهيه وانها على طبق مدلولها ان حرمة فبالاثر جاز وان كراهة فبالامر بالرتب بها والاعتقاد على مقتضاها في القامين وبالجملة المعلم الاذعان على مقتضياتها واتباعنا انه لا بد على حكم مناهي الرسول ثم ان والفهم حرمة مخالفة الله تعالى عن حرمة مخالفته بالعرف لا يدل على دلالة لفظ في كلامه تعالى على ذلك لعدم الملازمة بينهما كما هو واضح ثم ان الان يثبت بعدم القول بالفصل وفيه ايضا اشكال ثم ان جماعة من العلماء ومن تبعه تأملوا في دلالة النواهي الواردة في كلام ائمتنا على الحرمة بعد تسليمها في اصل الصيغة لما ذكروه في صيغة الامر من جهة كثرة الاستعمال في الكراهة وصيرورتها من المجازات الراجحة المساوية للحقيقة والجواب هو الجواب عما تقدم في الامر فلاحظ

فائدة اختلفوا في ان المراد من النهي هو الكف او نفس ان لا يفعل والاقرب الثاني لنا انه يمدح المأمور عرفا بمجرد ترك العبد ما نهاه المولى مع قطع النظر عن ملاحظة الكف شيئا الى الفعل فكف نفسه عنه فان قلت العدم الازلي سابق ويمتنع التأثير فيه للعدم تحصيل الحاصل اذا المتأخر عنها قلنا المنع انما هو ايجاد العدم السابق لا استمرار وان القدرة يظهر في الاستمرار فاذا ثبت امكان دفعه الفعل يثبت امكان ابقاءه واستمرار الترك اذ القدرة بالنسبة الى طرفي النقيض متساوية والا لكان وجوبا او امتناعا فان قلت لو كان المطلوب هو العدم لزم ان يكون ممتثلا او مثابا بمجرد المخالفة الاتفاقية او بسبب عدم القدرة على الفعل عدم ارادته او عجزه ذلك قلت اولا انه معارض بالكف بقصد الرياء وثانيا ان الكلام انما هو على حال العلم والاطلاع الكافية بل يدعي امكان حصول الامتثال بمجرد ترك الفعل وان الثواب يتوقف على الامتثال حتى كان محتاجا الى الترك الى الكف او فعل ضد آخر ولم يكن بل يكفي في ذلك عدم الداعي الحاصل بتوطين النفس على الامتثال والانتهاء عن كل ما نهى عنه وان لم يكن قادرا على الفعل لعجز مستمر ابدا ويؤيد ذلك انه لو لم يكن نفي الفعل مقدورا لما لزم العقاب على ترك الواجب الا مع الكف عنه وهو باطل جزما فان قلت على ما ذكرت ايضا يؤل الكلام الى ان المكلف به نفس ترك الفعل كيف كان بل هو امر وجودي فهو ابقاء العدم واستمراره ولو كان بمجرد توطين النفس على الامتثال الكف ممكن ان يصدر عنه الفعل وان لم يكن قادرا عليه بالفعل ايضا والا فقد يكون مكلفا بالكف وقد يكون مكلفا بفعل من الاضداد الوجودية غير الكف فالذي يكون مقدورا له هو احد هذه الامور على التفصيل فاللازم انما هو ذلك الوجودي كالامر بواحد من الطرق الثلاثة فينتقة امر بالفعل المطلق الا ان قلت قدمنا الكلام في نظيره في مقدمة الواجب ونقول هنا ان ذلك من قبيل طلب حركة المفتاح المقدورة بحركة اليد ولا مانع منه لان المقدور بواسطة المقدور وان كان غير مقدور بلا واسطة فعدم الفعل في الآن الثاني من التكليف مقدور بواسطة احد الامور المذكورة فيكون المكلف به بالذات وسائر الامور مكلف بها بالتبع من باب المقدمة ومن جميع ما ذكرنا يظهر وجه القول الآخر وجوابه وعدم حسن الاقتصار على الكف فقط

فائدتان الاولى قد عرفت انهم اختلفوا في دلالة النهي عن الشيء على الامر بضده على حذو ما ذكروه في الامر ويشكل الفرق بين هذا الامر وما تقدم وعلى القول بكون المطلوب هو الكف القول بالعينية هنا ويمكن الفرق بان الكلام ثمة في دلالة لفظ النهي على الامر مع قطع النظر عن الادلة الخارجية مثل امتناع تعلق التكليف بالعدم وكونه محالا ههنا وهو ايضا مشكل لعدم الكلام ثمة ايضا وعلى اي تقدير ففيها اشكال آخر وهو انه على القول بكون المطلوب في النهي هو الكف يؤل الامر الى النهي عن ضد الكف ايضا على ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده فيلزم الدور **الثانية** اختلفوا في ان هذا الترك هل هو من قبيل الفعل ام لا ذهب المحققون الى الاول لظهور الترجيح بما ورد عن الائمة من مثل قول الصادق عليه السلام من ترك سنتنا او صلوة

لو ترك لتاركه يمكن من الخلاص لم يتخلص مما يتوقف الامتثال عليه والاصل الفساد له **قانون** اختلفوا في دلالة
على التكرار على مذاهب ففي الكثرة انه للتكرار والاقرب انه للعدم لنا ما مر من ان الاوامر والنواهي بعد عرضها
من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهي حقيقة في الماهية لا بشرط شيء ولا يزيد الهيئة على المادة الا الطلب
التحريمي او الايجابي والاصل عدم شيء آخر من بقية ببيانه بالتبادر مع ان ورود العبادات استعمالها في كل واحد من المعنيين
كان ترد وصلوا وصلاة الكعبة في الطبيعة العبادي الوضع اللفظ قابل لها واستعمل فيهما والمجاز والاشتراك على خلاف الاصل
يثبت بالدليل **احتجوا** بان النهي طلب ترك الطبيعة ومنع المكلف عن ادخال الماهية في الوجود وهو انما يتحقق
بالامتناع عن ادخال كل فرد كما ان الطلب الايجابي يحصل الامتثال فيه باتيان فرد وفيه ان ذلك لا يفيد الا ان
الطلب المتعلق بالماهية بشرط الوحدة او بشرط العموم المجموعي او مع كونها معينة بالعموم في الجملة فضلا عن لو كان الامر
هو الطبيعة المطلقة كما هو المقرر في هذا الاشتقاق كما ان المطلوب بحمل الاطلاق والتقييد كان الطلب
فكما يصح ان يقال اطلب منك عدم الزنا الحاصل ما دام العمر او عدم الزنا في شهر او سنة كذلك يصح ان يقال اطلب
منك ترك الزنا او اطلب هذا الشهر منك ترك الزنا ولا دلالة في اللفظ على احد التقييدين فطلب ترك الطبيعة
انما يقتضي ترك جميع افراد الطبيعة في الجملة لا دائما وان المطلوب الدائم فلا يمكن اثبات الدوام والتكرار
لا من جهة المادة ولا من جهة طلب الترك اللهم الا ان يتشبث بالتبادر العرفي كما يظهر من بعضهم وهو خلاف ما ذكر
مع انه في موضع المنع او يتشبث في ذلك بان طلب الترك مطلق وارادة ترك الطبيعة في وقت غير معين لا يحصل
فهو من الهيئة فهو عبث في كلام الحكيم فيقتضي حمله على العموم وهذا وجه وجيه ولكنه لا يتم خلاف ظاهر المستدل ومع هذا فالتكرار
هو دلالة الصيغة عليه باعتبار الدلالة اللفظية كما هو المعيار في نظائر البحث الا انه لا يتم الحمل على العموم مع تعلق
الخالق وما افاده الطبيب قد يراد الاولاد والزنات المطلوب ترك منه ولو حفظ مقيدا بذلك لم يرفع عليه
ولذلك يحمل اطلاقه في ذلك الزنات بالنسبة الى جميع اجزاءه وان كان مقيدا بالنسبة اليها ولا يذهب عليك انه لا
يمكن اجراء هذه الطريقة في الامر وادعا حمل مطلقه على الدوام لحصول الامتثال هنا بمرة وعدم لزوم اللغو والقبح
كلام الحكيم بخلاف ما نحن فيه **نعم** يجري هذا الكلام في مثل احل الله البيع كما سيجيء هذا ولكن ان تمنع اجراء هذه
الطريقة في النهي ايضا كما انه يقال لا يلزم من الاطلاق في الصيغة كون المراد ترك الطبيعة في وقت غير معين
بل يلزم الاجمال بل نقول المراد مطلق طلب ترك مطلق الطبيعة وربما يحصل الامتثال بترك الافراد المتعين في
الان المتاخر عن النهي في زمان يمكن حصول الفعل فيه ثم ان التكليف بترك الطبيعة وتكراره على القول بالتكرار
واحد وتكليفان فيحصل الامتثال بتركه على الثاني دون الاول فيقتضي الاستدلال على التكرار على ان المطلوب منه
الطبيعة وهو لا يحصل الا بتركه وان عدم الامتثال بالترك في بعض الاوقات ومقتضى ما ذكرنا من ايهام التكرار
كلام الحكيم هو حصول الامتثال بما يقتضيه مطلق النهي فان حصل بترك امتثاله وانما على الاستدلال بالتبادر فلا يبقى
التامل فان من يتامل تقييد الترك المعروض بحسب الاوقات بعضا بعضا لا يحصل الامتثال الا بالدوام والا فيحصل الامتثال
بمثل التعين ويترتب العقاب على ترك الآخر والحق على ما اخترنا حصول الامتثال بالترك في الجملة الا ما اخرجه الدليل كترك
الاكل في الصوم ولعل ذلك الدلالة الذي يفهم من له يد ولا تقربوا الزنا فان الامتثال يحصل بتركه في زمان او اقل الامر

اوكمل ثم ان ما ذكرنا من حصول الامتثال بترك الطبيعة في الجملة انما هو بالنسبة الى الزمان والافراد المتعاقبة في
وان الافراد المتغايرة بتغاير الشخصات كالواطي بترك الزنا بامرأة معينة وارتكبه مع امرأة اخرى فلا يحصل الامتثال
مع الجلاع لان الترك فان الطبيعة لم يتركها مع ان الامتثال بالترك الآخر مع حال لعدم المقدورية لان المقدور
طرفاه فكما لا يحصل بترك الزنا في آن واحد لا يمكن بترك احدهما آن ارتكاب الآخر وبالجملة فلا بد من ترك الطبيعة
في آن من الآنات ليتحقق الامتثال ولا يحصل الا بترك جميع الافراد **تنبيه** كل من قال بكون النهي للدوام لا بد
ان يقول بكونه للفور ليتحقق الدوام واما من لا يقول فلا يلزمه عدم القول به من هذه الجهة كما ادعى بعضهم
ان كل من لا يقول بالتكرار يلزمه عدم القول بالفور وفيه تامل مع ان الشيخ في العدة ذهب الى كونه للفور والقول
بالتكرار نفسه فيه كالعلامة في التهذيب الى عدم الفور مع عدم قوله بالتكرار ولا يلزم ان يكون ذلك التلازم بين القولين
لمن يقول بالفور مع عدم قوله بالتكرار فلعله يدعي التبادر في الفور ويقول ان العقلاء يذمون العبد المسوف الامتثال
قانون اختلف العلماء في الوله في النهي واما على ما ذكرنا من اخراج الكلام من الاعتبار بالجمل فيلزم القول بالفورية
في جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد وموضع النزاع ما اذا كان الوحدة بالشخص الذي لم يتعدد الجهة فيه بان يكون
موردا لها من جهة واحدة بموردنا الا نزاع في عدم جوازه الا عند بعض من يجوز التكليف بالمحال وربما منع بعضهم
بان هذا التكليف محال لا انه تكليف بالمحال ولعله نظر الى كون الامر والطلب شيئا واجتماع ارادة الفعل
والترك محال واما الواحد بالجنس فهو ايضا لا نزاع في جواز الاجتماع فيه بالنسبة الى افراده كالسجود
لله وللشمس والقمر وان منعه بعض المعتزلة ايضا نظرا الى جعل الحسن والقبح من مقتضيات الماهية الجنسية وهو في غاية
الضعف كما ان المخالف الاول ايضا في غاية الضعف ثم ان القول بجواز الاجتماع هو مذهب اكثر الاشاعرة والفضل
بن شاذان من قدمائنا وهو الظاهر من كلام السيد في الذريعة وذهب جماعة من فحول متاخرينا كمولانا المحقق الاردبيلي
وسلطان العلماء والمحقق الخوانساري وولده المحقق والفاضل المدقق الشيرواني والفاضل الكاشاني والسيد الفاضل
السيد صدر الدين واما المرتضى فيظهر من الكليني رحمه الله حيث نقل كلام الفضل بن شاذان في كتاب الطلاق ولم يطعن عليه
رضاه بذلك بل الظاهر من كلام الفضل ان ذلك كان من مسلمات الشيعة وانما المخالف فيه كان من العامة كما ان
الى ذلك العلامة المجلسي في كتاب بحار الانوار ايضا واشتهر هذا المذهب جماعة من افاضل المعاصرين والعقل المقدم
هو المنقول عن اكثر اصحابنا والمعتزلة وهذه المسألة وان كانت من المسائل الكلامية لكنها لما كانت يتفرع عليها كثير من
المسائل الفرعية ذكرها الاصوليون في كتبهم فنحن نقتفي آثارهم في ذلك والذي يتفرع في بحث ويتفرع في تحرير
هو جواز الاجتماع وقد جرى ديدنهم في هذا المقام بالتمثيل بالصلاة في الدار المغصوبة فان الفرض الحاصل
واحد يحصل جميعا البحث فيها هو الكون الذي هو جزء الصلاة فانه هو الذي يحصل به الغصب ويحصل بجزء الصلاة
الكون شيء واحد له جهتان من حيث انه من اجزاء الصلاة مامور به ومن حيث انه تصرف في مال الغير غصب منهي عنه
لنا على الجواز وجوه **الاول** ان الحكم انما تعلق بالطبيعة على ما اسلفنا تحقيقه فمتعلق الامر طبيعة الصلاة ومتعلق
النهي طبيعة الغصب وقد اوجدهما المكلف بسوء اختياره في شخص واحد ولا يرد من ذلك قبح على الآمر لتغاير متعلق
المتضادين فلا يلزم التكليف بالمتضادين ولا كون الشيء الواحد محبوبا ومبغوضا من جهة واحدة فان **قلت** الكلي

لا وجود له الا بالفرد فالمراد بالتكليف بالكلي هو ايجاد الفرد وان كان متعلقاً بالكلي على الظاهر وما لا يمكن وجوده في الخارج
يمتنع التكليف بايجاده في الخارج قلت ان اردت عدم امكان الوجود في الخارج بشرط لا فمسلم ولا كلام لنا فيه
وان اردت استحالة وجوده لا بشرط فهو ممنوع جزماً لان وجود الكلي لا بشرط لا ينافي وجوده مع الف شرط فاذا امكن في الخارج
ايجاده في ضمن فرد فقد تمكن من ايجاده لا بشرط غاية الامر توقف حصوله في الخارج على وجود الفرد والتمكن بالواسطة
لا يخرج عن الامكان وان كان ممتنعاً بدون الواسطة وهذا كلام سار في جميع الواجبات بالنسبة الى المقدمات فالفرد
مقدمة لحصول الكلي في الخارج فلا غائلة في التكليف به مع التمكن من المقدمة فان قلت سلمنا ذلك كله ولكن نقول
ان الامر بالمقدمة اللازم من الامر بالكلي على ما بنيت عليه الامر يكتسبنا فان الامر بالصلوة امر بالكون والامر بالكون امر
بهذا الكون الخاص الذي هو مقدمة الكون الذي هو جزء الصلوة هذا الكون الخاص مأمور به وهو بعينه منهي عنه لانه فرد من
الغصب فالنهي عن الطبيعة يستلزم النهي عن جميع الافراد ولو كان ذلك ايضاً من باب مقدمة الامتثال بمقتضى النهي فان
مقدمة الحرام حرام ايضاً فعاد المحذور وهو اجتماع الامر والنهي في شيء واحد شخصي قلت نمنع اولاً وجوب المقدمة
ثم تسليم وجوبه التبعي الذي بيناه في موضعه ولكن غاية الامر من وقف الصلوة على فرد ما من الكون لا الكون الخاص
الجزئي وانما اختار المكلف ذلك الكون في ضمن هذا الشخص المحرم فان قلت نعم ولكن ما ذكرت من كون الامر بالكلي مقتضياً
للامر بالفرد يقتضي كون كل واحد من الافراد مما يصدق عليه فرد ما مأموراً به من باب المقدمة ايضاً والامر وان لم يتعين تعلقه
بالكون الخاص عيناً لكنه يتعلق به تخييراً فعاد المحذور لان الوجوب التخييري ايضاً يمتنع اجتماعه مع الحرام قلت
الا ان هذا ليس واجباً تخييرياً كما حققنا لك في بحث الواجب التخييري والا لزم ان يكون جميع الواجبات العينية تخييرية
وحاصله ان التخيير في افراد الواجب العيني بحكم العقل ووجوب الافراد فيه تابع لوجوب الكلي والامر بالتخيير بالعكس في
الافراد في العيني عقلي ولا مانع من اجتماعه مع الحرام كما اعترف به الخصم وثانياً انا نمنع التخيير بين كل ما يصدق عليه
الفرد بل نقول ان امر الشارع بالكلي فان انحصر في فرد او انحصر الفرد المباح في فرد فيصير الفرد والمنحصر ايضاً عيناً
كاصل الكلي والا فان كان الكل مباحاً فالتخيير بين الجميع والا فبين الافراد المباحة فليس ذلك الفرد الغير المباح مطلقاً
ولكنه لا يلزم بطلان الطبيعة الحاصلة في ضمنه لان الحرام قد يصير مسقطاً عن الواجب في التوصليات بل التحقيق ان الحكم
ان الواجب العيني يجتمع مع الحرام على مذاق الخصم لا بد ان يكون معناه انه مسقط عن الواجب لا انه واجب وحرام كما لا يخفى
وقد حققنا لك في مقدمة الواجب ان المقدمة التي هي موضع النزاع في الوجوب وعدمه هي المقدورات المباحة التي كانت
من افعال المكلف والا فقد يصير مقدمة الواجب شيئاً غير مقدور بل لا يجوز فعل المكلف مثل غسل الثوب لا يحصل
الغرض دون اطلاعه عليه وقد يكون شيئاً حراماً ويتم الواجب به فغاية الامر سقوط التكليف هناك بحصول الطبيعة
الخارج وذلك لا يستلزم كون المقدمة مطلقاً مطلوبا للامر كل واحد مما يمكن ان يتحقق به الواجب عيناً او تخييراً فافهم
ومن هنا اتضح لك صحة الصلوة مثلاً في الدار المغصوبة فنحن ايضاً نقول بامتناع الاجتماع فلا بد اما من الوجوب او التحريم
قلت هذا انما يتم على القول بوجود الكلي الطبيعي وهو ثم قلت مع ان الثابت في موضعه عند المحققين هو الوجود
وقد نبهناك في مسئلة تعلق الامر بالكلي المناص من ذلك القول بعدم ايضاً فان قلت القدر المشترك الحاصل
من الافراد التي منها المحرم كيف يجوز طلبه وكيف ينفك عن الحرام ويتخلص عنه قلت لان ماهية الصلوة المتحققة من الافراد

في الخارج

مباحث

في التخييري

علي

الافراد انما هي متحققة فيها باعتبار انها افراد للصلوة لا باعتبار انها غصب في الشرع يمنعها بهذا الاعتبار هو ما هية الغصب
انه لو لم يجز ذلك لما وقع في الشرع وقد وقع كثيراً منها العبادات المكروهة فان الاحكام الخمسة المتضررة انما هي متحدة اجناسها
الصدق والاحكام الخمسة كلها متضادة بالبديهة فلو لم يكن تعدد الجهة في الواحد الشخصي مجدياً لزم اجتماع الضدين وكذا على
على الشارع الحكيم مع ان هذا يجري على المطلق بطريق اولى اذ النهي في المكروهات تعلق في العبادات دون ما نحن فيه وبعبارة اخرى
النهي عنه بالنهي التنزيهي اخص من المأمور به مطلقاً بخلاف ما نحن فيه فان النسبة بينهما بما نحن فيه عموم من وجه
ظهر ان العقل لا يأبى عن امتناع الاجتماع في النهي عنه من حيث انه لو كان اخص من المأمور به مطلقاً ايضاً وان امكن ابانة
بحيث فهم العرف كما ستحققه انشاء الله ولذلك افرد الاصوليون الكلام في المسئلتين وما نحن فيه انما يتشبه بالقاصد الكلامية
كان لا دخل فيه للمسائل الاصولية وجه ولكن المسئلة الاتية انسب بالمسائل الاصولية لابتنائها على دلالة الالفاظ وان كانت
راجعة الى الاصول الكلامية ايضاً على بعض الوجوه فلنرجع الى تحرير الدليل ونقول معنى قول الشارع افعل في الحمام ولا تفعل
وقت طلوع الشمس ان ترك هذه الصلوة ارجح من فعلها كما هو معنى الكراهة مع انها واجبة او مستحبة ومعنى الوجوب والاستحباب
هو رجحان الفعل فتضادان لا يجوز اجتماعهما في محل واحد وقد اجيب عن ذلك بوجوه الاول ان النهي التنزيهي
راجعة الى امر خارج من العبادة بخلاف التحريمية بحكم الاستقراء فالنهي عن الصلوة في الحمام انما هو للتعرض للرشاش
وفي معاطن الابل عن نفار الابل وفي البطائح عن تعرض السيل ونحو ذلك فلم يجتمع الكراهة والوجوب ويظهر الكلام في
هذا الاستقراء وحجيته وثانياً ان معنى كراهة تعرض الرشاش ان الكون في موضع الرشاش مكروه وهذا الكون هو
بعينه الكون الحاصل في الصلوة فلا مناص عن اجتماع الحكمين في كون واحد وان قلت ان تعلق الكراهة في
الكراهة فيه ان المكروه هو التعرض في حال الصلوة قلت ان هذا التعرض ان الصلوة في الحمام مثلاً متحد مع الكون في
موضع الرشاش فالنهي ايضاً تعلق بالصلوة فعاد المحذور ايضاً وثالثاً ان الترجيح بين فعلنا الاتصل في الحمام الذي
معه التعرض وعلى فعود المحذور ايضاً وثالثاً ان الترجيح بين فعلنا الاتصل في الحمام والصلوة في الدار المغصوبة بين
تلك الخاصة تقول ان حرمة الصلوة في الدار المغصوبة انما هو لاجل التعرض للغصب وهو خارج عن حقيقة الصلوة
وانما كون الغصب مع كون الصلوة ليس بأوضح من اتحاد كون التعرض للرشاش مع كون الصلوة ومع ان هذا
يتم في كثير من المكروهات في كثير من الاوقات ونحو ذلك ما دل على كراهة الصلوة بالوكان في موضع الرشاش والحكم بعدم
الكراهة في غاية البعد وكذلك الصلوة والنكتة هو ذلك في اصل الحكم مع ارتفاع الابتلاء في محل الجهة لان
كون الكراهة وانما لذلك كان هذا في محل الجهة هذا كله فيما ورد من الشارع النهي عنه وانما محل الصلوة في موضع
الكراهة فما يكون من جزئيات عنوان هذا القانون فلا يجري فيه هذا الكلام فلا بد للخصم ان يقول ببطلانها ايضاً
ولم يعهد ذلك منه ولا مناص له عن ذلك بوجه فهذا ايضاً يدل على بطلان مذهب الثاني ان المراد بالكراهة هو
اقل ثواباً بمعنى ان الصلوة في الحمام مثلاً اقل ثواباً منها في غيره ومرادهم ان لطبيعة الصلوة مع قطع النظر عن الخصوصيات
ثواباً وقد يزيد عن ذلك من جهة بعض الخصوصيات كالصلوة في المسجد وقد ينقص كالصلوة في الحمام وقد تبقى على حاله
كالصلوة في البيت فلا يرد ما يقال انه يلزم من ذلك كون جل العبادات مكروهة لكون بعضها دون بعض في الثواب
فيلزم كراهة الصلوة في مسجد الكوفة مثلاً لانها اقل ثواباً منها في المسجد الحرام وحاصل هذا الجواب ان المراد الكراهة

ايضاً

النهي ان ترك هذه الصلاة واختيار ما هو ارجح منها احسن فان ترك الصلاة في الحمام واختيار الصلاة في المسجد او البيت
بان ذلك ايضا لا بأس ولا ينبغي ان يطلع فان الترك المطلق المتعلق بهذا الشخص من الصلاة من جهة هذا النهي لا يجتمع الفعل
المطلق من جهة مطلق الامر بالصلاة مع انك اعترفت بان الخصوصية اوجبت نقصا لهذا الفرد الموجود عن اصل العبادة
ثم هذا النقص اما يطلب فعلها بدون تركها او تركها بدون فعلها او كلاهما فعلى الاول يلزم عدم الكراهة وعلى الثاني
عدم الوجوب وعلى الثالث يلزم المحذور وان قلت ان المراد بالنهي ليس هو الطلب الحقيقي بل هو كناية عن [illegible] الفعل
بانه اقل ثوابا من غيره فلا طلب حتى يلزم اجتماع الامر والنهي قلت مع ان هذا التعسف لا يجدي بالنسبة الى ما تنقيح بحث
نتكلم مع قطع النظر عن دلالة هذا النهي على طلب الترك فهل هذا الفعل مطلوب الفعل او مطلوب الترك [illegible] ما
ذكرنا على انا نقول ترك الفرد لكونه اقل ثوابا واختيار ما هو اعلى منه انما يصح فيما له بدل من العبادات واما ما لا بدل له
كالتطوع في الاوقات المكروهة على القول بها والتطوع بالصيام في السفر او الايام المكروهة فلا يصح ما ذكرت
بوجه لان كل آن يسع لصلاة ركعتين فيستحب فيه ركعتان وكذا كل يوم من الايام يستحب فيه الصيام وما يقال ان
الاحكام واردة على طبق المعتاد وعادة اهل الدنيا [illegible] عدم استغراق اوقاتهم بالنوافل فان كان المراد
منه انه لم يكلف في هذا الوقت الذي يصلي فيه بدلا عن الصلاة المكروهة بنافلة وهذا الذي يوقع فيها المصلي
كانت وظيفة الوقت الاخر فهذا ليس بادون من ان يقال ان هذا هو الصلاة التي هي في هذا الوقت ولم يكلف في وظيفة
الوقت المكروه بصلاة وان كان المراد انه لما علم الشارع انه لا يستغرق اوقاته بالنوافل فقال لا تصل وظيفة هذا
الوقت المكروه وصل وظيفة الوقت الاخر فهذا اعتراف منك بان الراجح ترك الصلاة المكروهة من دون بدل مع ان
هذا الكلام في مثل صوم يوم الغدير واول رجب والايام البيض والايام المخصوصة من شعبان وغيرها [illegible] مثل صوم
الغدير الذي يتفق مرة في عرض السنة ليس مما يخالف العادة ويتعذر [illegible] الا يرغب به الناس ومع ذلك
عنه الشارع في السفر ولا بد منه بدل له الذي لا وجود له اصلا بل لا معنى له مطلقا كما عرفت فان قلت ما تقول التناهي
انه في العبادات المكروهة فهل ترجح فعلها على تركها او بالعكس قلت النواهي التي وردت من العبادات [illegible] تعلق
اما تعلقت بها باعتبار وصفها وليس فيها ما تعلقت بذاتها وان وجدت فلعله بدلها مثل ان يقول ان قراءة القرآن
مكروهة للحائض على التقريب الذي سنبينه في جعل صلاة الحائض من جملة ما نهي عنها لذاتها فلا اشكال عندنا
في رجحان تركها ومرجوحية فعلها ولا حاجة فيه الى تكلف اصلا وانما يحكم برجحان تركها كالصلاة لاحتمال ان
يقال ان النهي عنه هو قراءة ما زاد على سبع او سبعين فيرجع الى النهي باعتبار الوصف ايضا والحاصل ان النهي
ان كان التعلق بالذات فقد عرفت والا فلنا ان نقول برجحان الفعل على الترك وبالمرجوحية ولا اشكال في
احدهما فان العقل لا يستبعد ان يكون لاصل العبادة مع قطع النظر عن الخصوصية رجحان وللخصوصية التي تحصل
معها في فرد خاص مرجوحية من جهة تلك الخصوصية وهذه المرجوحية قد تزاحم الرجحان الثابت لاصل العبادة
وتساويه او تزيد عليه او تنقص عنه فعلى الاول يصير مباحا [illegible] وعلى الثاني يكون تركه راجحا على فعله
وعلى الثالث بالعكس فيما له بدل من العبادات كالصلاة في الحمام فلا اشكال لان النهي عن الخصوصية لا يستلزم
[illegible] اللازمة فيختار غير هذه الخصوصية سواء فيه الاقسام المتقدمة واما فيما لا بدل له كالصيام في الايام المكروهة

المكروهة والنافلة في الاوقات المكروهة فنقول هي اما مباحة او مكروهة على ما هو المصطلح فيكون تركه راجحا
على فعله بل الثاني هو المتعين هنا لئلا يحمل النهي عن العبادة على ظاهر اللفظ فيغلب المرجوحية الحاصلة بسبب الخصوصية
على الرجحان الحاصل لاصل العبادة ويرفعه ولذلك كان المعصومون ع يتركون تلك العبادات ويعدلون عنها والا
فلا معنى لتفويتهم ع تلك الرجحان والثواب على انفسهم وعلى شيعتهم بمجرد كونها اقل ثوابا من سائر العبادات سيما
اذا لم يتداركه ببدل كما عرفت في دفع التوجيه المتقدم فان قلت فكيف يمكن مجامعة التقرب كيف يتصور ذلك
عبادة مع ان العبادة لا بد فيها من رجحان جزما قلت ان القدر المسلم في اشتراط الرجحان انما هو في اصل
العبادة وماهيتها واما لزوم ذلك في جميع الخصوصيات فلم يثبت واما قصد التقرب فهو ايضا يمكن بالنسبة الى
اصل العبادة وانه يحصل القرب بسبب العبادة لعدم استلزام قصد التقرب حصول القرب والا لا تتخلف كثير
عباداتنا التي لا ثواب فيها اصلا او لم نقل بان فيها عقابا من جهة عدم حضور القلب ووقوع الخطرات الغير
المبطلة على ظاهر الشرع فيها مع ان قصد التقرب لا يخرج معناه في طلب القرب والزلفى والوصول الى الرحمة فان
معانيه موافقة امر الامر فهذه العبادة من حيث انها موافقة يمكن قصد التقرب بها وان لم يحصل القرب بها
من جهة مزاحمة منقصة الخصوصية الاخرى ان الامام موسى بن جعفر ع كان يترك النوافل اذا اهتم او اغتم كما ورد
في الروايات وانه لم يحضر قلبه في الذكر فترك التكلم والمخاطبة مع الله تعالى متكاسلا وتثاقلا اولى من فعله
لذلك ارتكبه الامام ع ولو كان في ذلك فيه رجحان لكان ذلك تركه بعيدا من شأنه سيما مكررا وسيما مع اشتمال
الروايات الناكرة غاية التاكيد للنهي الزائد ومع ذلك فلا ريب في صحتها لو فعل في هذه الحالة وجواز قصد التقرب
بها واما التزائد فعدم جواز تركها مع ذلك فانما هو لحماية الحمى ولئلا يتبع تسويل النفس وكيد الشيطان
فيما هو بمنزلة العمود لانحطاط الدين فان اكثر احكام الشرع من هذا الباب كشرع العدة مطلقا وان كان العلة
فيها عدم اختلاط الانساب فظهر صحة العبادة لكونها صحة قصد التقرب والثواب لا يبطل في الخارج وان لم يكن تام
بحيث يصل اليه ثواب في الخارج ثم ان ورد في امثال هذه العبادات ما دل على ترجيحها كما ورد في بعض
الاخبار الضعيفة ان الامام ع صام في السفر في شعبان مع انه لم يصح فيكون مندوبا لا تيانا كان مندوبا فيه
السفر او غير ذلك من الاحتمالات فاما لا يدل على الكراهة فيما لا بدل له او من القول برجحان تركه مطلقا والاظهر
في صوم السفر الكراهة وفي التطوع في الاوقات المكروهة العدم [illegible] الكراهة فيه فالكلام فيه ما قرر فيما
لم يثبت فلا اشكال الثالث ان المراد بكراهة العبادات مرجوحيتها بالنسبة الى غيرها من الافراد وسماه بعضهم
بخلاف الاولى رجحانها ذاتية والمرجوحية اضافية ولا منافاة بينهما كالقصر في الاماكن الاربعة فانه مرجوح
بالنسبة الى التمام مع كونه احد فردي الواجب المخير وكما انه يجمع الوجوب العيني مع الاستحباب العيني كما في
الصلاة المندوبة على القول بوجوبه لنفسه وكذلك الوجوب الغيري مع الاستحباب النفسي على القول الاخر فكذا
يجمع الرجحان الذاتي مع الكراهة الغيرية كصلاة الصائم مع انتظار الرفقة والكراهة الغيرية مثل الامر [illegible]
التبكير للصلاة ومصاحبة الحبيب البارد لها ونحوهما وفيه ان المراد بالمرجوحية الاضافية ان كان هو [illegible]
منقصة في ذاتها ايضا يستحق الترك بالنسبة الى ذاتها ايضا فيعود المحذور والا فيرجع الى كون الغير افضل فهو

ثم نقول ذلك الفرد انما يكون مأموراً به لاجل الطبيعة في الواجب تخييراً عن غيره مرجوحاً بالنسبة الى الطبيعة
فيحصل بذلك لهذا الفرد منقصة ذاتية لا يقال ان هذه المنقصة انما هي من جهة الخصوصية لا من جهة اصل
العبادة لان ذلك خلاف اصل المجيب فانه مبناه عدم اعتبار تعدد الجهة ثم ان الكلام الاتي في جزء هذه الصورة ايضاً
لغير ما كان مرجوحاً بالنسبة الى سائر الافراد التي هي مشتملة على اصل الطبيعة ولا يجري فيه كون المجيب الذي يلزم
كونه راجحاً بالذات ومرجوحاً بالنسبة الى الغير فان ان يكون فعل ذلك مطلوباً او تركا او كلاهما فهو ما ذكرنا
في الجواب الثاني فان قلت مطلوب فعله لذاته ومطلوب تركه من جهة اشتراكه مع الطبيعة الزائدة الى الصلاة
الغير فقد كررت على ما قررت منه فان الطلب شيء واحد ولا يجوز عندك تعدد الجهة قلت فانما يتعلق الطلب بالفعل والترك
ولا يلزم التكليف بالمحال قلت انا نتكلم فيما لو اراد الفعل واختار الترك وتجويز الفعل والترك لا يجوز اجتماع
المتضادين في صورة اختياره وهو واضح مع انه لا فارق بين قولنا لا تصل في الدار المغصوبة ولا تصل في الحمام
فيها الرجحان الذاتي والمرجوحية الاضافية ايضاً وما يقال ان الفارق ان الصلاة منه عين الغصب ومنها
عين الكون في الحمام مع ما فيه من التكلف الواضح وان ذلك انما هو بعد تسليم ان الاتحاد في الوجود الخارجي
ارتفاع الاثنينية في الحقيقة يرد عليه ان ذلك مبني على الخلط بين ما عنون به القانون وما يجري فيما
فالمرجوحية تعلق الصلاة في الدار المغصوبة لا بالصلاة لانها غصب بل بها لانها الغصب عينه والذي ذكرنا من
النقض انما كان من باب الاولوية والا فكفانا بلزوم اجتماع المتنافيين مطلقاً وكيف كان انا في العبادات المكروهة
مطابقة للجواب في النهي ولازم ما ذكرنا القول بذلك وبما لو كان المنهي عنه اخص من المأمور به ايضاً وان شئت تطبيق
المثال على المتنافيين فطابق بين قولنا صل ولا تغصب وبين قولنا صل ولا تكن في مواضع التهمة وطابق بين
قولنا لا تصل في الحمام ولا تصل في الدار المغصوبة فان كنت تقدر على ان تقول ان المرجوحية في الصلاة في مواضع
التهمة اضافية بالنسبة الى الغير في المثال الاول فنحن اقدر بان نقول مرجوحية الصلاة في الدار المغصوبة
بالنسبة الى الصلاة في غيرها في المثال الثاني والنقض الاول الذي اوردناه في الاستدلال انما هو بالنسبة الى الفقرة
الاولى للمثال الثاني على الفقرة الاولى من المثال الاول والمعارضة التي ذكرناها في دفع جواب انما هو
الثانية من المثال الثاني بالنسبة الى ما ذكرنا في الفقرة الاولى منه وما وقعت به المعارضة بناءً على ما اوردنا
والمعارضة الفقرة الاولى من المثال الاول بالنسبة الى الفقرة الاولى من المثال الثاني فتدبر وكان انه يجمع الجميع
الرجوع عن اول الكلام فان المرجوحية بالنسبة الى الغير غير المرجوحية الغير في كلا الوجوب والاستحباب
في هذا المقام ويشهد به التشبيه بالعمل والنقل ولا نزاع ان الكلام في الواجب العيني والغيري ايضاً
بما فيه وينطق ما يقع من الدفع التي اشرنا ورودها في الشرع بملاحظة اعتبار الجهة ولا يبعد ذلك لا يبعد
ثم ان الاستحباب النفسي على القول بالوجوب لغيره انما هو الا بدخول وقت مشروط بالطهارة وبعد وجوبه لغيره
فيختلف الزمان وانما على القول الآخر فالاستحباب الغيري معناه انه يجب ان يكون هذا الفعل في حال كون المكلف
مفتعلا لا انه يجب الفعل الآن بل يستحب تحصيله في حال الفعل انه الا بالفعل وما لا يتم الواجب الا به
حتى فيجب الفعل فالمنافي هو اعتبار تعدد الجهة والا فلا يصح التكليف لان المكلف به على مذهب المجيب هو الفرد

هو شيء واحد شخصي لا تعدد فيه اصلا ومن المواضع التي ذكرناها الصلاة في المسجد فان المسجد الواجب التخييري مستفاد ان يكون
افضل الافراد الواجب التخييري فانه واجب من حيث كونه فرداً من الكل ومستحب من حيث الفضيلة وما ادري ما يقول المجيب فيها
بناءً على ما ذكره في الفرد المرجوح اللازم الان يقول الفرد الافضل راجح بالنسبة الى الفرد الآخر وان كان فاقداً لذلك
الرجحان ولا يخفى ان الرجحان في الافضل بالنظر الى انه احد فردي المخير لا بالنسبة الى غيره فهو يخرج عن الفضيلة منها
في الاخبار الكثيرة وافتى به الفقهاء من تداخل الاغسال الواجبة والمستحبة وكذا الوضوءات ونحو ذلك وضبط
كلام الاصحاب في توجيه هذا المقام وذهب كل منهم الى مذهب والكل بعيد عن الصواب وانا على ما اخترناه وقد
وقد بيننا ذلك في كتاب مناهج الاحكام الثالث ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في
مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان فانا نقطع انه مطيع عاص لجهتي الامر بالخياطة والنهي عن الكون واجيب عنه
بان الظاهر في المثال المذكور ارادة تحصيل خياطة الثوب باي وجه اتفق سلمنا لكن المتعلق فيه مختلف فان
الكون ليس جزء من مفهوم الخياطة بخلاف الصلاة سلمنا لكن نمنع كونه مطيعاً والحال هذه ودعوى حصول القطع بذلك
في محل المنع حيث لا نعلم ارادة الخياطة كيف ما اتفقت وفيه ان هذا الكلام بظاهره مناقض لما اختاره من
تعلق الحكم بخصوصية الفرد فان ارادة الخياطة باي وجه اتفق هو بعينه كون المطلوب هو الطبيعة وايضاً انا ان
في جواز اجتماع الامر والنهي في نفس الامر عقلا وعدمه والظهور من اللفظ لا يوجب جوازه ما لم يكن محالا عقلا
الا ان يقال مراد المجيب وجوب الخياطة توصلي ولا مانع من اجتماعه مع الحرام وهذا معنى قوله اي وجه اتفق
ما اشرنا اليه من ان الحال واردة على مذهب المجيب في صورة الاجتماع توصلياً كان الواجب او غيره لفساد
مسقطا عن الواجب لان الواحد يصير واجبا وحراما ولكن مناط الاستدلال نفس الصحة بان يتمسك بها في جواز
الاجتماع ويجاب بالانفكاك في التوصلي ويرد بانه يصح من اجل اسقاط الحرام ذلك لا لجواز الاجتماع فلا
يدل مطلق الصحة على جواز الاجتماع مطلقا بل مناطه ان الامتثال العرفي للامر بعينه شاهد على جوازه الا
وكلام المستدل من قوله مطيع عاص لجهتي الامر والنهي صريح في ان حصول الاطاعة من جهة موافقة الامر لا من
سقوطه عن الواجب فلا فائدة في هذا الجواب بالجملة فالقول باجتماع الواجب التوصلي مع الحرام على مذهب المجيب تابع
لارادة سقوط الواجب بفعل الحرام واما على المذهب المنصور فيمنع بارادة ذلك وارادة حصول الامتثال
من جهة كونه من افراد المأمور به في نفس الاجتماع ايضاً هذا كله مع ما ذكرنا ان وجوب الفرد من باب المقدمة فيكون
ايضاً توصلياً تبعياً وعلى البحث الذي هو الكون الذي هو جزء الصلاة وجوبه بالنسبة الى اصل الصلاة توصلي كما
ذكرنا في مقدمة الواجب فهو يحصل الجزء وجوبه غيري ايضاً كما اشرنا في ذلك البحث وبيبه يختلف الحكم
وقوله ان الكون ليس جزءاً من مفهوم الخياطة فيه ان انكار كون تحريك الاصبع وادخال الابرة في الثوب واخراجها
عنه جزء الخياطة والفرق بينه وبين حركات القيام والركوع والسجود مكابرة ولعله حمل الكون في كلام المستدل
على خصوص الكون الذي هو من لوازم الجسم فانه هو الذي يمكن منع جزئيته كما يمكن منع ذلك ايضا والمراد
المستدل النهي من جميع صور الكون في هذا المكان او ان يحمل عليه الخياطة لينطبق على ما انتحله من ان حيث ان
ارادة الخياطة كيف ما اتفق منه ان اهل العرف قاطعون بانه ممتثل ولو ما قصد المولى عدم الامتثال

البتاطة لذة العقلاء اشد الذم ولكن لو عاتبه على الجلوس في المكان لم يتوجه اليه الذم نعم لو علم ان زيادة الخياطة في
غير هذا المكان وان الخياطة في هذا المكان ليس بمطلوب لكان لما ذكر وجه واما الجرح فعدم العلم بارادة الخياطة كيف ما
اتفقت بجميع الامثال بعد ملاحظة فهم العرف مكابرة ومع ذلك كله فذلك مناقشة في المثال فليتامل فيما ذكره بعض فتامل
المدققين على الاول فنقول يمكن ان يكون لمثبت خطوة في كل يوم ونهاه عن الدخول في الحرم فاذا مشى المقدار المذكور داخل
فاذا مشى المقدار المذكور داخل الحرم يكون عاصيا ومطيعا من الجهتين احسنت ان الامر طلب لايجاد الفعل والنهي
طلب لعدمه فالجمع بينهما بامر واحد ممتنع وتعدد الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق اذ الامتناع انما نشأ من لزوم اجتماع
المتنافيين في شيء واحد وذلك لا يندفع الا بتعدد المتعلق بحيث يعد في الواقع امرين هذا مامور به وذاك
منهي عنه ومن البين ان التعدد بالجهة لا يجدي [illegible] ذلك والكون الحاصل في الصلوة في الدار المغصوبة شيء واحد ويمتنع
ان يكون مامورا به ومنهيا عنه فثبت بطلانها وايضا كيف يجوز على الله تعالى ان يقول للمصلي اذا اراد الصلوة في الدار المغصوبة — تقدم
لا تركع فان ركعت لعاقبتك ويقول ايضا اركع هذا الركوع والا لعاقبتك اقول يظهر الجواب عن ذلك بالتامل
فيما تقدم فنقول هنا ايضا قوله فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع ان اراد ان الامر بالصلوة من حيث انه هو هذا الفرد الذي
الجبلة هو الغصب المنهي عنه الغصب الذي هو بعينه الكون الحاصل في الصلوة ممتنع الاجتماع فهو كما ذكره لكن الامر والنهي
لم يرد الا على الطبيعة والحاصل ان جهة الامر والنهي هنا تقييديتان لا تعليليتان كما اشار اليه بعض المحققين وما
ذكره من عدم اجداء تعدد الجهة مع قوله بحيث يعد في الواقع امرين ان اراد بذلك لزوم تعددهما في الخارج ففيه — اجتماع
منع ظاهر وان اراد مطلق التعدد فلا ريب انهما متعددان ولو تحقق احد الحقيقتين في الخارج باتحاد الزمان
بصيرا شيئا واحدا شخصيا بل هما متغايرتان في الحقيقة [illegible] في الخارج وذلك كاف في اختلاف الاحكام — تقدم
وقد عرفت وروده في الشرع في غاية الكثرة فان الجنب الذي يغتسل يوم الجمعة غسلا واحدا عن الجنابة والجمعة
ترك هذا الغسل له من حيث الجمعة ولا يجوز تركه من حيث الجنابة ولا تعدد في الخارج في نظر العقل
الكراهة تماما قوله وايضا كيف يجوز قد عرفت ان الشارع لا يقول له لا تركع واركع هذا الركوع بل يقول لا تغصب — وغيرهما
ويقول اركع ولا يقول اركع هذا الركوع [illegible] باعتبار وجوب المقدمة انما هو بالنسبة الى الافراد
نعم ذلك ساقط عن الشارع كما اشرنا والتكليف انما في حال الفعل [illegible] تسليم [illegible] حال الفعل انما هو
مطلق الكلف بملاحظة اعتبار الخصوصية [illegible] فلا يرد انه يستلزم مطلوبية الفرد الخاص فان قلت ان
الحكيم العالم بعواقب الامور المحيط بجميع افراد المامور به كيف يخفى عليه هذا الفرد فاذا كان عالما فمقتضى الحكمة ان لا يريد
فلا يكون من افراد المامور به فيكون باطلا قلت لعل هذا البحث استدراك من اجل ما ذكرنا من ان يكون دلالة
الواجب على مقدمته من باب الاشارة وان محاورات الشارع على طبق محاورات العرف والمعتبر في الدلالة هو
المقصودة من اللفظ وهو استدراك حسن لكنا نجيب عنه بان المامور به هو ايجاد الطبيعة لا الفرد ولا نقول ان
هذا الفرد مما امر به الشارع وايجاد الطبيعة لا يستلزم خصوصية هذا الفرد فان قلت نعم لكن لما رخص الشارع
في ايجاد الطبيعة مطلقا وامرنا بايجادها في ضمن الافراد من باب المقدمة فلا بد ان يكون ايجادها في ضمن هذا الفرد
[illegible] قلت كاشفا الحجاب عن وجه المطلوب ورافعا النقاب عن سر المحجوب [illegible]

يقول الحكيم هذه الطبيعة مطلوبة لي ولا ارضى بايجادها في ضمن هذا الفرد ايضا ولكن لو عصيتني واوجدتها في ضمنه لعاقبتك
لمكان التشريع في كيفية الايجاد لا لانك لم توجد مطلوبي لان ذلك الامر المنهي عنه شيء خارج عن العبادة فهذا معنى
الطبيعة الحاصلة في ضمن هذا الفرد لا انها مطلوبة من حيث كونها في ضمن الفرد فتفطن لئلا يختلط عليك الكلام في ذلك
من ذلك يظهر الجواب عن الاشكال في نية التقرب لان قصد التقرب انما هو في الاتيان بالطبيعة لا بشرط الحاصلة
في ضمن هذا الفرد الخاص المنهي عنه فتامل تنبيهات الاول ان مقتضى عدم جواز اجتماع الامر والنهي في شيء — تنبيهات
واحد عدم امكان كون الشيء الواحد مطلوبا ومبغوضا واما اقتضاء ذلك تخصيص الامر بالنهي والحكم بالبطلان
دون العكس فلا فان قول الشارع صل مطلق والامر يقتضي الاجزاء في ضمن كل ما صدق عليه المامور به كما ان
قوله لا تغصب ايضا مطلق فيقتضي حرمة كل ما يصدق عليه انه غصب والقاعدة المبحوث عنها هو استلزام عدم — بعدم
الجواز لا يقتضي الا لزوم ارجاع احدهما الى الاخر فاما تخصيص الامر والقول بالبطلان كما اختاروه بان
نقول الغصب حرام الا اذا كان كونا من اكوان الصلوة لانها واجبة الا اذا كانت محصلة للغصب وبذلك
ذهب بعض [illegible] الى الجمع مع القول بعدم جواز الاجتماع في [illegible] بعض الاعتبارات الدالة على ان
المكان من [illegible] في الصلوة فلا بد من الرجوع الى المرجحات الخارجية وقد ذكروا في وجه ترجيح النهي وجوها
منها ان دفع المفسدة اهم من جلب المنفعة وهو مسلم اذ في ترك الواجب ايضا مفسدة اذا تعين ومنها ان النهي
دال على الاستغراق انتفاء جميع الافراد بخلاف الامر وقد مر ما يضعفه في بحث تكرار النهي ومنها ما يقال ان الاستقراء
يقتضي ترجيح [illegible] على الوجوب كحرمة العبادة في ايام الاستظهار وعن اناء من المشتبهين [illegible]
وفيه ان تمام [illegible] هذا الحكم في امثال ذلك لاجل ترجيح الحرمة على الوجوب بل لعله لدليل آخر مع ان الحرمة في
الانائين مقطوع بها لاجل [illegible] القطع ثبات الاجتناب عن النجاسة واجب وترك [illegible]
ذلك الاستقراء [illegible] مع معارضته باصل البرائة وكذلك مع ما دل من الاخبار على تغليب الحرام
على الحلال معارض بما دل على اصل الاباحة وفيما تعارض فيه النصان وبالجملة فلا بد من مرجح يطمئن اليه النفس
على مقتضاه بالصحة والبطلان الثاني ان ما عرفت به العنوان هو الكلام في شيء واحد ذي جهتين يمكن
انفكاك كل منهما عن الاخر واما ما لا يمكن الانفكاك عن احدهما دون الاخر كما لو صلى في الدار المغصوبة
فقد مر الاشارة الى جواز الاجتماع فيه عقلا ولغة وان افهم العرف خلافه وسيجيء الكلام فيه واما ما لا يمكن
عن احد الطرفين [illegible] من دخل دار غيره غصبا ففيه اقوال الاول انه مامور بالخروج وليس منهيا عنه ولا
في الخروج والثاني انه عاص لكنه لم يتعلق به النهي عن الخروج والثالث انه مامور به ومنهي عنه [illegible]
[illegible] بالفعل والترك كليهما وهو مذهب ابي هاشم واكثر افاضل [illegible]
موجب الجمع والتقييد اذ الوجوب انما [illegible] كما في [illegible] على ما اشرنا [illegible]
كالدخول في دار الغير [illegible] فان الامر بالخروج والنهي عنه موجب لتكليف ما لا يطاق فهو مامور بالخروج لاغير
[illegible] وان كان يلزم تكليف ما لا يطاق [illegible] الا ان الموجب [illegible] — وان فات استطاعته
المكلف كما يظهر من [illegible] مكلفا بالحج [illegible] فان قلت [illegible] الخروج [illegible]

النصّ حكم وبعض العرف يقتضي الجمع بين العام والخاص الا انا مطلقين لانا نقول ان الخروج ليس بمورد الامر بل
هو جزء بل لانه تخلص عن الغصب كما ان الكون في الدار ليس مما الامر من جهة انه غصب والنسبة بين الغصب
وبين الخروج عموم من وجه والظاهر ان ذلك الامر انما استفيد من جهة كونه من مقدمات ترك الغصب الواجب
ومقدمة الترك اعم من الخروج وان انحصر افراده في الخروج بحسب العادة فان الظاهر ان العام الذي افراده في الخارج
منحصرة في الفرد بحسب العادة بل في نفس الارادة لا يخرج عن كونه عاما في باب التعارض فلو فرض ورود الامر بالخروج
ايضا بالخصوص فالظاهر انه من جهة انه الفرد الغالب الوجود لامكان التخلص بوجه آخر اما بان يحمله غيره على ظهره
ويخرجه من دون اختيار او غير ذلك فليضبط ذلك فانه جليل الفائدة عليك ثم انه على القول بجواز الاجتماع
اما القول الاول فاختار ابن الحاجب ومن وافقه مستدلين بانه اذا تعين الخروج للامر دون النهي بل يدل عليه
فالقطع بنفي المعصية عنه اذا خرج بما هو شرطه من السرعة وسلوك اقرب الطرق واقلها ضررا اذ لا معصية بايقاع
المامور به الذي لا نهي عنه وفيه ما عرفت انه لا وجه لتخصيص النهي بزمان الامر فالنهي ثابت بحاله وبقاء حصول
المعصية به واما القول الثاني فاختاره فخر الدين الرازي قال انه حكم المعصية عليه مستمر مع ايجاب الخروج
ووجهه انه لا معنى للمعصية الا في ترك المامور به او فعل المنهي عنه فاذا لا نهي فلا معصية مع ان النهي ايضا مستمر
لخبثه كما مر ثم يمكن ان يقال على اصولنا ان النزاع بين هذا القول وبين ما اخترناه لفظي اذ لا يجامعنا
من اجتماع الامر والنهي جعل التكليف من قبيل التكليف الابتلائي والتنبيه على استحقاق العقاب لطلب الترك
في زمن الامر على الامر بانه لا يمكن تحصيله مع امتثال الامر وما ذكره وطلب حصول الترك في الخارج وقد يوجه كلامه
آخر بعيد **قانون** اختلف الاصوليون في دلالة النهي على الفساد في المعاملات والعبادات على اقوال ولتحقيق المقام
يستدعي رسم مقدمات الاولى المراد بالعبادات هنا ما احتاج صحتها الى النية وبعبارة اخرى ما لم يعلم انحصار المصلحة
فيها في شيء سوى المبهم المطلوب فيها اصلا او علمت في الجملة واحتياجها الى النية وهو قصد الامتثال والتقرب من جهة
ذلك الامتثال والتقرب من جهة ذلك فان الامتثال لا يحصل الا بقصد اطاعة في العرف والعادة والموافقة
الاتفاقية لا يكفي ثم لو علم انحصار المطلوب في شيء خاص ينفعه حصول لا يتوقف حصول الامتثال بالموافقة
الاتفاقية الاتيان بالفعل ثانيا لان ذلك هو نفس الامتثال والمراد بالمعاملات هنا ما قابل ذلك اي ما لا
يحتاج صحتها الى النية سواء كان من الواجبات كغسل الثياب والاواني ومن العقود والايقاعات فان المصالح فيها
لا يتوقف حصولها على قصد الامتثال وان لم يحصل الثواب في الواجبات وحصل العقاب في اتيانها واتيان الثياب
على الطريق المحرم فلذا ان لا يكلف من غسل ثوبه بماء مغصوب او باجبار غيره عليه او يجعله من يسلم دون الاعلام
باعادة الغسل وكذلك ترتب الاثار على الامثال في المعاملات كترتب المهر والارث والولد لمن دخل بزوجته في حال
الحيض وغير ذلك الثانية الاصل في العبادات والمعاملات هو الفساد لان الاحكام الشرعية كلها توقيفية
فيها القصد والاصل عدمها [illegible] بعد ثبوت الفساد وان كان [illegible] من الاحكام الشرعية لان عدم الدليل
واما استدلال البعض باصالة الصحة واصالة الجواز في المعاملات فالظاهر ان مراده من الاصل العموم او مطلق
القاعدة وان كان مراده غير ذلك فهو ممنوع الا ان يريد به اصالة جواز اعطاء ماله بغيره واخذ مال غيره مثلا

لان الناس مسلطون على اموالهم ولكن ذلك لا يثبت الصحة الشرعية بمعنى اللزوم وترتب الاثار وربما يقال ان الاصل
في المعاملات الصحة بمعنى آخر والمراد انا ما علمنا صحته وفساده في نفس الامر ولم يعلم ان ما حصل في الخارج
هو من الصحيح او الفاسد يحمل على الصحيح اذا صدر عن مسلم لا بمعنى ان صحة اصل المعاملات تثبت بمجرد فعل المسلم
المحتمل كونه على الوجه المحرم والمحلل يحمل على المحلل اذا صدر عن مسلم لان الاصل في الذبح ان يكون صحيحا بل الاصل
عدم التذكية والحرمة حتى يثبت التذكية الصحيحة وصدوره من المسلم قائم مقام ثبوت وقوع التذكية الصحيحة في نفس
الامر وهذا الاصل يدل عليه بالادلة المثبتة المقررة المصرح به في الاخبار الكثيرة الثالثة محل النزاع في هذا
الاصل ما تعلق النهي بشيء بعد ما ورد عن الشارع له جهة صحة ثم ورد النهي عن بعض افراده او خوطب به بعض المكلفين
ثم استثني بعضهم عنه فمثل الامساك ثلثة ايام والمراد ونحو ذلك ليس من محل النزاع في شيء اذ الكلام
في دلالة النهي على الفساد وعدمه وما ذكرنا فاسد بالاصل لان الاصل عدم الصحة واما الفساد فيدل عليه عدم الدليل
ذكرنا يظهر ان ما تقدم من اجتماع الامر والنهي فيما كان بين المامور به والمنهي عنه عموم من وجه سوى الحذاء في الاولى
لا انه خارج عن هذا الاصل ولذا اخرناه عن العدم واوردناه بالذكر وبالجملة النزاع في هذا الاصل فيما كان بين
المامور به والمنهي عنه عموم وخصوص مطلق ثم اعلم ان النهي المتعلق بكل واحد من العبادات والمعاملات اما ان
يتعلق به لنفسه او لجزئه او لشرطه او لوصفه الداخل او لوصفه الخارج او لشيء مفارق له متحد معه في الوجود او
مفارق غير متحد معه في الوجود والمراد بالمتعلق به لنفسه ان يكون المنهي عنه طبيعة تلك العبادات او المعاملات
مع قطع النظر عن الافراد والعوارض والاوصاف كالزمان والمكان وغير ذلك مثال النهي عن صلاة الحائض
وعن ذلك لا يقال ان النهي هنا تعلق بالصلاة باعتبار وقوعها حال الحيض فالمنهي عنه هو الصلاة الكائنة في
حال الحيض فالنهي عنه انما تعلق بها لوصفها ولا بد تأويل ان مفهوم الصيغة انما يرد على الماهية بعد اعتبار
وجودها لانا نقول لنا ربما علمنا من الهيئة [illegible] ان علم الهيئة في زيد اكثر من عمرو وعلم الطب [illegible]
وبذلك يندفع ما اورد على من قال ان صيغة التفضيل تقتضي الزيادة في اصل الفعل مع قطع النظر عن الزيادة
لزم ان يرجع الفعل [illegible] في مثل [illegible] فيكون [illegible] لنا لا يشمل الحائض ان الصلاة الحاصلة في حال
منهي عنها فيكون المنهي عنه مخصوصا في مثل المثال المتقدم [illegible] ان المبغوض [illegible]
لا المحمول وما ذكرنا [illegible] من قبيل الوجود من متعلقات المادة ثم [illegible] عدم كونه [illegible]
الحكم والنسبة الحكمية فان [illegible] كون القضية [illegible] ان يكون المراد ان الحائض منهية عن الصلاة مادامت
فليس معناها انها منهية عن الصلاة الكائنة في حال الحيض بل المراد انها منهية في حال الحيض عن الصلاة والحاصل
ان المنهي عنه لنفسه انما هو طبيعة ملاحظة حال المكلف [illegible] مكلف بالصلاة والحائض منهية عنها
فالمنهي عنه مع قطع النظر عن ملاحظة حال المكلف [illegible] كالامساك ثلثة ايام فيما هو في صورة العبادات والزنا
والقمار فيما هو في صورة المعاملة فهو خارج عن محل النزاع كما ذكرنا واما المعاملة المنهي عنها لنفسها فمثل نكاح
الخامسة لمن عنده اربع وبيع العبد والسفيه ونحو ذلك ويظهر حكمه مما تقدم في صلاة الحائض واما المنهي عنه
لجزئه فكالنهي عن قراءة العزائم في الصلاة وكبيع الغاصب [illegible] على القول بان البيع هو نفس الايجاب

القول الاول من القائلين بالملك واما على الاخر فالامثلة كثيرة واضحة والنهي عن الجزء يجعل الايقاعات بكون لغفلة
لجزءه ولشرطه في الاحتمالات ويظهر حكمها بملاحظة احكام اصل الاقسام وكذا شرطا واما النهي عنه لشرطه فما تقدم من
لفقدان الشرط كالصلوة بلا طهارة وبيع الملاقيح فان القدرة على التسليم حال البيع شرط وهو مفقود فيه او كون
الشرط منهيا عنها لوصفه اللازم او المفارق او بجزء من الاحتمالات مثل كون الساتر غصبيا في الصلوة او الوضوء
بالماء المتغير للصلوة وكالنهي عن الذبح بغير الحديد في غير الضرورة واما النهي عنه لوصفه الداخل ويقال له الوصف
اللازم كالجهر والاخفات للقراءة فانها لا تنفك عن احدهما فالنهي عن كل منهما نهي عن الوصف اللازم والنهي عن صوم
يوم النحر فكون الصوم في يوم النحر وصف لازم وكبيع الحصاة وهو ان يقول بعتك ثوبا من هذه الاثواب
البيع ما وقع عليه هذه الحصاة اذا رميت فان النهي عن ذلك البيع لوصفه الذي هو كون تعيين البيع فيه [illegible]
وكالنهي عن بيع الدرهم عن البيع المشتمل على الربا واما النهي عنه لوصفه الخارج فهو مثل ان له لا تصل في الدار المغصوبة
فان كون الصلوة في الدار الغصبية وصف خارج عن حقيقة الصلوة وليس من مقوماتها ومن لوازمها لامكان كونها
في هذه الدار من احد منها مثلا كالدار الفرضية المكان الاخر ولكن اجنبيا ووصف كونها في الدار الغير كونها غصبا
لا مدخلية له في ذلك والقراءات فقوله لا تصل مكشوفا ايضا مثل ان الدم بعينه مثل النهي اعتبارا وهذا النوع من الوصف
في الصلوة من الشارع وجودا وعدما فهو نهي عن وصف خارج ايضا وكالنهي عن ذبح حال العزم مع العقب لتعجيل
حرام ومع تلقي الركبان واما النهي عنه لشيء مفارق والمتحد معه في الوجود فكقول الشارع لا تغصب والنهي عن
الكلام مع الاجنبية واجراء صيغة العقد كالبيع منهما على القول بكون العقد بيعا وكالبيع في وقت النداء قولنا
بان النهي انما هو عن تفويت الجمعة والا فهو من القسم الاول واما النهي عنه لشيء مفارق غير متحد معه في الوجود
فكالنهي عن النظر الى الاجنبية حال الصلوة او البيع وهذان القسمان خارجان عن محل النزاع في هذه المسألة
ذكرناهما تطفلا وقد تقدم الكلام في الاول منهما مستقصى وكلام القوم في تفصيل الاقسام والامثلة مختلفة
مختلفة اعرضنا عن ذكره والكلام فيه وانما سقناها هاهنا لذلك والا فلا يتفاوت الحال بين تلك الاقسام
في اكثر الاقوال الاتية الرابعة اختلف الفقهاء والمتكلمون في معنى الصحة والفساد في العبادات فعند المتكلمين
هو موافقة الامتثال للشريعة وعند الفقهاء اسقاط القضاء وذكروا في ثمرة النزاع ما لو تفطن بعد صلاته لبطلان
صلوة صحيحة درهما فيمكن بين ان اتى مصلي بظن الطهارة اذا ظهر له كونه فاقدا لها في نفس الامر فعلى الاول نعم
لانه موافق للشريعة ومطابق للامتثال بما امره الشارع في هذا الحال وعلى الثاني لا لانه غير مسقط للقضاء وقال
بعضهم في الصلوة يجب عليه القضاء ويقال انه مسقط للقضاء بالنسبة الى هذا الامر بالصلوة بظن
الطهارة وان الذي لا يسقط قضاؤه هو الصلوة مع تيقن الطهارة فيمكن دفعه بان المراد اسقاط القضاء بالنسبة
الى التكليف المحتمل بوقوعه على وجوه متعددة بعضها متقدم على بعض بحسب التمكن والعجز وظن الطهارة ويقينها
لا يوجبان في صحة صلوة الظهر بحسب النوع وقد يجاب بان ذلك الاعتراض مبني على كون القضاء تابعا
للاداء وهو ممنوع وفيه ما لا يخفى اذ لا يمكن ثبوت القضاء لهذه الصلوة الواقعة بظن الطهارة بالامر الجديد ايضا
المعنى المصطلح الا مع ثبوت هذه الصلوة ايضا بصيغة القضاء على القولين والظاهر ان مراد الفقهاء اسقاط القضاء

بيننا وفي نفس الامر والا فالصلوة بظن الطهارة ايضا مسقطة للقضاء كما قلنا فلا يتوجه على مذهبهم ان القول بالخلاف
وصف الفعل بالصحة والفساد باعتبارات فان امور الخلاف وعدمه فتتحقق في ان دون ان او يجعل مراعى فلا يوصف بالصحة
في الوقت الطهارة الا اذا حصل اليقين او يكون صحيحا ويحكم عليه بالصحة الى ان ينكشف الفساد ويحكم بالفساد من اول
الامر وكلامهم في ذلك غير محرر ولعل مرادهم هو الامتثال الاخير ومراد المتكلمين من موافقة الشريعة هو الموافقة ولو ظنا
والا فالتكليف في نفس الامر انما هو بالصلوة مع الوضوء الثابت في نفس الامر وان قام الظن بكون هذه الصلوة
الصلوة مع الطهارة الثابتة في نفس الامر مقام اليقين به بتجويز الشارع فلا منافاة بين موافقة الشريعة وثبوت القضاء
مع كون القضاء انما يتحقق بفوات الاداء لان المكلف يجوز له التعبد بالظن ما دام غير متمكن من اليقين وعلى هذا
ان يكون مراد الفقهاء من القضاء هو الاعم من الاعادة فان الاعادة واجبة على من حصل له العلم بعدم الوضوء بعد
في الوقت ايضا بل يظهر من اول فالاسقاط القضاء في عرفهم كناية عن عدم اختلال المامور به بحيث يوجب فعله ثانيا
لو ثبت في الشريعة وجوب فعله ثانيا اما من جهة عدم حصول الامتثال في ظاهره معه ان قلنا بكون القضاء تابعا
للاداء او بثبت الامر الجديد بالفعل خارج الوقت ايضا وفي الوقت فقط ان لم يكن كذلك واما من جهة الامر الجديد وان
حصل الامتثال ظاهرا فالمراد من قولهم ما اسقط القضاء هو ان فرض له قضاء فلا يرد في عكس التعريف بعطف
الصحة ان اريد بما اسقط القضاء في الحد هو ما ثبت له قضاء في الشريعة ولا في طرده بما سقط بالانه ان اريد
اسقط القضاء ما سقط معه القضاء وان كان من جهة عدم شرعية القضاء واما في العقود والايقاعات
فهي عبارة عن ترتب الاثر الشرعي عليها كتملك العين في البيع وجواز التزويج بالاجنبية في الطلاق وقد
يعرف مطلق الصحة بذلك والامر سهل ولا بد من بيان المراد من الاثر في العبادات عند الفقهاء وعند المتكلمين
بان حصول الامتثال او سقوط القضاء واما البطلان فهو مقابل الصحة ويعلم تعريفه بالمقايسة وهو مرادف
خلافا للحنفية حيث يجعلون الفساد ما كان مشروعا باصله دون وصفه كبيع الملاقيح ومثلوا له بالصلوة في العبادات
في الدار المغصوبة وللفاسد بصوم العيد ونحوه غير معلوم الاثر لا مشاحة في الاصطلاح وان كان بناؤهم على
الاصطلاح اذا تمهد ذلك فنقول الاقوال في المسألة سبعة الاول الدلالة على الفساد والثاني عدمها نقله
في الذريعة عن اكثر اصحابه والاول عن بعضهم وهو مذهب جمهور الشافعية والحنابلة والثالث الدلالة في العبادات
لا في المعاملات وهو مذهب اكثر اصحابنا وبعض العامة الرابع الدلالة فيهما شرعا لا لغة وهو مذهب السيد وابن
الحاجب والخامس الدلالة في العبادات شرعا لا لغة وقد نسبه بعض الافاضل الى الاكثر والاقرب القول الثالث
لنا على دلالته على الفساد في العبادات ان المنهي عنه ليس مامورا به فيكون فاسدا اذ الصحة في العبادة
موافقة الامر ولا يمكن ذلك الا مع الامتثال المطلق ولا امتثال فان قلت ان هذا انما يتم لو لم يكن امر اصلا او
الامر موجود وهو الامر بالعام فيكون موافقة العموم في الصلوة في الدار المغصوبة وان لم يكن مامورا بها بالخصوص
مامورا بها بالعموم فثبتت الصحة وهو موافقة الامر بل واسقاط القضاء ايضا لان القضاء المصطلح لا يتحقق الا مع فوات
المامور به كما مر الاشارة اليه في بحث دلالة الامر على الاجزاء فلا مانع من كونها مامورا بها ومنهيا عنها من جهتين
كما اشرنا في مسألة اجتماع الامر والنهي قلت نعم لا يحتمل العقل ذلك ولا مانع من ان يقول صل ولا تصل في الدار المغصوبة

ولكن لو سلّمنا انما يتسلّط على ايقاعه فيها ولكنه اثبت بمطلوب ولا يثبت القدر على …
به البيع ولكن المتبادر في العرف مثل ذلك التخصيص بمعنى ان هذا الفرد من العام خارج عن الحكم والعرف ما هو
لان النهي عنه بمحض الصفة دون الصرف كما يقول الحنفية هذا في غير النهي عنه لنفسه واما هو التخصيص
الظاهر والواضح لان التخصيص فيه بالنسبة الى التكليف لا التكليف كما اشرنا واما التخصيص في المعاملة بان الجائز ايضا قد
يكون واجبا وقد يكون مستحبا والاقل الاباحة ولا ريب في تضاد الاحكام فلا بد فيه من التخصيص ايضا فيه
منافاة الوجوب والاستحباب للتحريم لا ينافي صحة المعاملة بمعنى ترتب الاثر فالتجارة بالنسبة الى الوجوب والاستحباب
من العبادات وبطلانها من هذه الحيثية بمعنى عدم الثواب لحصول القصد لا ينافي صحتها من جهة ترتب الاثر وكذا
الكلام في الاباحة فان منافاة التحريم لها لا ينافي ترتب الاثر عليها فيتحقق تمام الكلام واما عدم الدلالة على
في المعاملة فلان مدلول النهي انما هو التحريم وهو لا ينافي الصحة بمعنى ترتب الاثر كما لا يخفى فيصح ان يقال نهيتك عن
النكاح والبيع الملاقيح ونحو ذلك ولكنك لو بعت لعصيت ولكن يصير الثمن ملكا لك والمثمن ملكا للمشتري وبالجملة
ان التصريح بذلك … من النهي ليس بمراد منه ان الزينة … من الفقه …
لكل في بعض النسبة الى الاستقلال لا منافاة هنا ولا مدافعة كما لا يخفى نعم لو دل على الفساد عقلا ولم يثبت الا انه من
الشرع ايضا كما يجيء واما اللغة والعرف فكذلك ايضا لعدم دلالته على الفساد باحدى الدلالات الثلاث اما الاولان
واما الالتزام فلعدم اللزوم وقد يفصل بين ما كان مقتضى الصحة فيه من المعاملات مختصا بها ايضا فالتحريم يدل
على الفساد دون غيره ووجهه ان المعاملات تامة يحكم بها الشرع بل كانت ثابتة قبل الشرع فاجوزه الشرع
وجوزه وامضاه مترتب عليه الاثار الشرعية سواء كان ذلك الاثر ثابتا قبل الشرع او وضعه الشارع وما لم يجوزه
لم يترتب عليه الاثار الشرعية فان كان تجويزه بلفظ يناقض التحريم مثل الحلية والاباحة والوجوب ونحو ذلك كما
في احل الله البيع وحرم الربا وتجارة عن تراض … عن اكل المال بالباطل واوفوا بالعقود ونحو ذلك فان
امثال ذلك يدل على الفساد لان النهي يدل على الحرمة فاذا كان بيع مخصوص حراما او عقد مخصوص كذلك فلا يكون
من جملة ما احله الله ولا مما يجب الوفاء به لاستحالة اجتماع الحرمة والحلية والوجوب فيخصص عموم احل واوفوا مثلا فاذا
خرج عما ثبت له مقتضى الصحة فيصير فاسدا من جهة رجوعه الى الاصل وهو عدم الدليل على الصحة وقد مر في المقدمة
ان عدم الدليل على الصحة هو الدليل على الفساد وما كان من جهة اخرى لا ينافي التحريم فلا يدل كالاتي في قوله لا تبيع
… ان وجب الوفاء بالنذر فلا ينافي وجوب المهر بالحرمة في حال الكفر ونحو ذلك وهذا انما يتم بناء على ما اسلفنا وحققناه
… عرفا وانفهام التخصيص والا فلا منافاة ولا استحالة في اعتبار الجنسين في حرمة ما كان المنهي عنه نفس المعاملة
بعين ما مر ويشكل بان … المقتضي في البيع في مثل احل وهو ممنوع لم يكن المقتضي فيه قوله البيعان بالخيار
ما لم يفترقا وكذا … اذ العقود ولا يمكن التمسك باصالة … اذ الاصل … الناقل فان قلت
لما كان الاصل في المعاملات الفساد كما مر في المقدمة فمقتضاه كون المقتضي مما يوجب الفساد الا ما اخرجه الدليل
الاعتبار البيع … قلت لا تعارض بينهما ولا تناقض حتى يوجب الترجيح والاصل اعمال الدليلين مع الامكان
فيختص النهي بعموم احل ويبقى على … قوله البيعان بالخيار … بعد الافتراق … كاحرازنا وكلما كان

عن مثل ذلك ثم ان ذلك الفاضل جعل ذلك عذرا للفقهاء حيث يستدلون بالنهي على الفساد في البيع والاجارة
ردا على من ادعى اجماع العلماء على دلالة النهي على الفساد حيث يستدلون في جميع الاعصار والامصار بالنهي على الفساد
قال ان ذلك الاستدلال انما هو في النوع المذكور لا في كل موضع وانت خبير بان ذلك اكثر تلك الاستدلالات في
البيع والنكاح وقد عرفت الحال فيهما من ان النهي لا يدل على الفساد مطلقا ويحتاج ثبوت الفساد الى دليل خارج من اجماع
او نص او غير ذلك من الامارات الخارجية حجة القول بالدلالة مطلقا في العبادات والمعاملات ان العلماء
كانوا يستدلون به على الفساد في جميع الاعصار والامصار من غير نكير مرة بانه انما يدل على الفساد شرعا والحق ان
ان عمل العلماء ليس بحجة الا ان يكون اجماعا وهو غير معلوم و بان الامر يقتضي الصحة والاجزاء والنهي نقيضه والنقيضان
مقتضاهما نقيضان فالنهي يقتضي الفساد الذي نقيض الصحة وفيه مع عدم جريانه فيما لم يتضمنها الامر ان …
بالجملة لان الامر يقتضي الصحة لاجل موافقته والامتثال به والفساد من النهي لم يعلم فلا يتم الا ما عليه
وتسليم التناقض او عدم التنافي في الاستدلال على بطلان التقابل الا ان يمنع كون مقتضى المتناقضين متناقضين
متقابلين اذ قد يشتركان في لازم واحد سلمنا ولكن نمنع ان لنا ما يقتضي الصحة لانه يقتضي عدم الصحة والذي
يستلزم الفساد هو الثاني ومقتضى الدليل هو الاول حجة القول بالدلالة مطلقا شرعا فقط استدلال العلماء كما مر وجوابه
بجميع انواع ذلك لا يستلزم كونه من جهة الشرع بل لاجل التخصيص وادعاء الحقيقة الشرعية في الفساد كما يظهر من بعضهم ايضا
في معرض المنع واحتج ايضا بانه لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة يدل عليها النهي ومن ثبوته حكمة يدل عليها الصحة واللازم
باطل لان الحكمتين ان كانتا متساويتين تعارضتا وتساقطتا وكان الفعل وعدمه متساويين فيمتنع النهي عنه
لخلوه عن الحكمة وان كانت حكمة النهي مرجوحة فهو اولى بالامتناع لانه مفوت للزائد من مصلحة الصحة وهي مصلحة خالصة
اذ لا معارض لها من جانب الفساد كما هو المفروض وان كانت راجحة فالصحة ممتنعة لخلوها عن المصلحة بل لفوات قدر
الرجحان من مصلحة النهي وهو مصلحة خالصة ايضا لا يعارضها شيء من مصلحة الصحة وجوابه ان مصلحة الصحة … اصل
النهي الحجة لا يستلزم مرجوحية ترتب الاثر بالنسبة الى عدمه فترك الفعل راجح على فعله اما الفعل فمقتضى ترتب
الاثر عليه راجح على عدمه ولا منافاة بينهما اصلا اذ رجحان النهي انما هو على الفعل ورجحان الترتب انما هو على
عدم الترتب فهاتان المصلحتان ثابتتان للنهي وترتب الاثر بالذات لا انه قد تحصل مصلحة الترتب بعد تحقق الفعل كما
في المستقر الشرعي وقد يستدل بما ورد في بعض الاخبار من صحة عقد المملوك اذا كان بغير اذن مولاه ثم اجازه
معللا بانه لم يعص الله وانما عصى سيده فانه يدل على انه لو كان فيه معصية بالنسبة اليه تعالى وكان منهيا عنه
فاسدا ويرد عليه خلاف الظاهر اولا فان المراد من العصية في الرواية لا بد ان يكون هو مجرد عدم الاذن والرضا
من الشارع والا فلا معنى له بل … معصية … في مثل هذا العقد من جهة العموم
عرفا … على صحة الفضولي بعد الاجازة فيصح وعدم اذن السيد غير مضر وبالجملة المراد … من العقد
عن مقتضى العقد وان كان معلقا على اذن المولى ايضا واحتج على عدم الدلالة لغة بان فساد الشيء
عبارة عن سلب احكامه ولا دلالة للنهي على ذلك بوجه وهو … في المعاملات على ما حققناه واما في العبادات فقد بيناه
ويشكل الجمع بين هذا الاحتجاج والاحتجاج الثاني لان مقتضاه كون الفساد من مقتضيات التحريم وهو مدلول النهي اللفظي

ويكفيك تذكره لانه علمه لغة الا ان يكون مراد المستدل في نفي الدلالة القطعية والادلة فقط فاقتضاء التحريم التأخر من باب
العقل وانه مبني على القول بكون دلالة النهي على الحرمة بواسطة شرعية فقط فيتجه القول بعدم الدلالة معه ومع عدم
النهي في النهي عن العبادة كما مر وبطريق الجواب عنه تامل واما القول الخامس فلم نقف له على حجة يعتد بها ويمكن استنباط
دليله والجواب عنه مما تقدم **تذنيبات** الاول اتّم اختلفوا في النهي عنه لوصفه فذهب ابو حنيفة الى انه يرجع
الى الوصف فقط كصوم يوم النحر حسن انه صوم وقبيح لانه في يوم النحر ويلزمه القول بحلية البيع الربوي والبيع بعد
اسقاط الزيادة والى قول اكثر المحققين الى انه يرجع الى الموصوف ايضا وهو الحق بناء على ما حققناه من التعميم
من التخصيص وان كان العقل لا يحكم به ومناط من ارجع الكراهة الى الوصف في العبادات التنزيهية دون التحريمية
لعله مع ادعاء الاستقراء وقد عرفت بطلانه الثاني ان النهي عنه لشرط ان كان من جهة فقدان الشرط فليس
الفساد فيه من جهة النهي بل لما هو لازم فقدان الشرط بتلازم انتفاء المشروط وان كان باعتبار [illegible] الشرط
بان يكون منهيا عنه لوصفه او جزءه او نحو ذلك فلا يتم الحكم بالفساد مطلقا وان قلنا باستلزام اجتماع الامر
ويكون النهي للامر على الفساد في الجملة اذ قد يكون الشرط من قبيل المعاملات ويكون وجوبه توصليا كغسل الثوب
والبدن ونحو ذلك ولا يفرق كونه منهيا عنه فيصم [illegible] بينما كان من قبيل العبادات كالوضوء وما ذكرنا في مسئلة
امتناع الامر والنهي ويكون النهي على الفساد في الجملة اذ قد يكون الشرط يظهر ضعف هذا الاشكال الجاري في النهي
لجزء ما ايضا في الجملة فراجع وتامل الثالث افرط ابو حنيفة وصاحباه فقالوا بدلالة النهي على الصحة وهو في
غاية الظهور في البطلان لان النهي حقيقة في التحريم وليس ذلك عين الصحة ولا مستلزما لها بوجه من الوجوه
والقوم احتجوا بان النهي يدل على ان المراد منه [illegible] النهي يستلزم اطلاق الاسم فقول الشارع لا تصم يوم النحر
والحائض لا تصل يستلزم اطلاق الصوم على ذلك الصوم وكذا الصلوة والاصل في الاطلاق الحقيقة وذلك
على كون العبادات وما في معناها من المعاملات التي ثبت لها حدود شرعية من الشارع اسامي للصحيحة [illegible]
[illegible] النهي صحيحا [illegible] نقول النهي عنها [illegible] فيكون المنهي عنه مثل الاسماء والدعاء ونحو ذلك
اذ لا يمكن الجزم بان المنهي عنه امر شرعي وفيه اولا منع كونها اسامي للصحيحة [illegible] المنهي عنه [illegible]
صلوة الحائض مثلا بل المراد [illegible] الحائض [illegible] مطلق الصلوة الصحيحة بان قالوا ان الاظهر انها [illegible] من الصلوة
الجامعة للشرائط اولى وان الثاني [illegible] لاستلزامه تطلب غير المقدور [illegible] تحصيل الحاصل واستلزام العدم مع عدم القدرة
على الايجاد ولا يجدي [illegible] فتعين الاول والنهي لا يدل على الاثبات [illegible] على صحتها قلنا نختار الاول
نقول انها متمكنة من الصلوة الصحيحة الشرعية في الجملة وان لم يمكن صحيحة بالنسبة الى خصوص الحائض وان
الصلوة الجامعة للشرائط غير ممكن لها في ايام الحيض [illegible] بالنظر الى سائر المكلفين وبالنظر اليها قبل تلك الايام [illegible]
تمكنها من الصلوة الصحيحة بالنسبة اليها وامتناعها عنها انما هو بجعل النهي والنهي [illegible] ترك الممتنع بجعل النهي
[illegible] منه مع ان قاعدتهم منتقضة بصلوة الحائض ونكاح المحارم اتفاقا وتخصيصهم الدليل العقلي [illegible] لا يجوز وحمل
الواردة عن صلوة الحائض على المعنى اللغوي غلط لاستحبابه [illegible] بالاتفاق وكحمل النكاح على مجرد الدخول
خلاف ظاهر لا دليل عليه **الباب الثاني** في المحكم والمتشابه والمنطوق والمفهوم وفيه مقصدان **الاول** في المحكم

والمتشابه قال العلامة في التهذيب اللفظ المفيد ان لم يحتمل غير معناه فهو النص وهو الراجح المانع من النقيض وان
كان راجحا فهو الظاهر والمشترك بينهما هو المحكم والمرجوح هو المؤول وان تساويا فهو المجمل والمشترك بين الاول والثاني
المجمل وهو نفي الرجحان المتشابه وفسر الشارح العميدي المفيد بالدال [illegible] بالوضع ولا دليل اخر وهو ان الاحتمال وعدم
الاحتمال انما هو بالنظر الى اللغة التي وقع بها التخاطب قال وانما قيدنا بذلك لان اللفظ قد يكون نصا بالنظر الى
احتمال ارادة غير معناه بحسب [illegible] تلك اللغة ومجملا بالنسبة الى لغة اخرى ومثل له بلفظ الاسد [illegible]
وقال شيخنا البهائي في زبدته اللفظ ان لم يحتمل غير ما يفهم منه لغة فنص والا فالراجح ظاهر والمرجوح مؤول والمساوي
مجمل والمشترك بين الاولين محكم وبين الاخيرين متشابه ومثل الشارح الجواد للنص بالسماء والارض وللظاهر في [illegible]
بالاسد والغائط والصلوة بالنسبة الى اللغة والعرف والشرع على الترتيب وقال شيخنا البهائي [illegible] على
لغة [illegible] اللغة [illegible] له ما في السموات وما في الارض [illegible] لم يحتمل يجوز ان يكون [illegible]
[illegible] الاول [illegible] الاحتمال العقلي [illegible]
[illegible] والمؤول [illegible] وامسحوا برؤسكم وارجلكم [illegible] على المسح ظاهر [illegible] الكتاب [illegible]
كلام [illegible] تقسيم هذا التقسيم بالدال بالوضع لغة فلا يشمل المجازات وكلام [illegible] وهو ان المجاز [illegible]
[illegible] الاقسام فان المجاز قد يفيد القطع بالمراد وقد لا يفيد الا الظن وقد يكون [illegible] ان كلام القوم [illegible]
من الحال فان [illegible] بين السماء والارض والاسد يجعل الاولين نصا والثالث ظاهرا [illegible] المجاز
الدال [illegible] الدلالة وكون اللفظ ظاهرا [illegible] في السماء والارض [illegible] هذا التقسيم بالنظر الى
الارادة [illegible] القطع فيه وعدم القطع انما هو من جهة [illegible] ثبوت اللغة بالتواتر او الاحاد [illegible] التقسيم انما هو
بالنظر الى الوضع التركيبي [illegible] افادة المراد من اللفظ في الكلام المؤلف [illegible] احتمال المجاز [illegible] اطلاق
في قوله رايت اسدا بارادة الرجل الشجاع [illegible] الحقيقة فكذلك يجوز في ذلك النظر الى السماء والنظر الى
بارادة [illegible] العرف [illegible] والارض كما وقع من الشارع [illegible] ولعل [illegible]
شيخنا البهائي [illegible] له ما في السموات وما في الارض [illegible] ان هذا التقسيم
ان يعتبر بالنسبة الى دلالة اللفظ [illegible] حقيقة كان او مجازا ولا بد ان يناط القطع في الارادة [illegible]
فان دلالة اللفظ على ما وضع له حقيقة موقوفة على عدم القرينة على ارادة المجاز فان ثبت القرينة على عدم ارادة
[illegible] بارادة [illegible] من اللفظ قد يكون قطعيا وقد يكون ظنيا [illegible] شيخنا البهائي ان السموات والارض
في هذا [illegible] المتخاطبين بسبب قرينة المجاز وهو [illegible] على احتمال ارادة العالم العلوي والسفلي
وان اشتمل [illegible] من باب [illegible] المجاز وان اراد مجموع الكلام [illegible]
[illegible] وان يكون [illegible] اللغة [illegible] ان اراد [illegible] الاحتمال العقلي [illegible]
ان يراد من ذلك اللفظ غير المعنى الموضوع له مع قطع النظر عن هذا الاستعمال الخاص [illegible] ولكن [illegible]
فيه اذ الكلام في الاستعمال الخاص وان اراد [illegible] العقل بالنظر الى هذا الاستعمال الخاص [illegible]
[illegible] تلك اللغة [illegible] خارج عن [illegible] اذ الغلط في الكلام [illegible]

كلام الاصوليين على كلامه وان اراد بذلك تفاوت الظهور فلا ريب ان مراتب الظواهر مختلفة وذلك لا يجعل
الاظهر نصاً بالنسبة الى الظاهر وهكذا ولا يجعل التفاوت فالنص هو ما لا يحتمل غير المعنى عقلا ايضا بالنظر الى معنى اللفظ
والاستعمال ... القطع ... بحسب القرائن الخارجية ويتفاوت بتفاوتها واعلم ان النصوصية والظهور قد
تفترقان في كلام الفقهاء ... يكون الخاص نصاً والعام ظاهراً وقد يطلقون النص على الخاص والظاهر على العام مع ان الخاص ايضاً
بالنسبة الى ... احتمال ارادة المجاز من الخاص ايضاً من جهة اخرى غير التخصيص وكونه ظاهراً بالنسبة الى المعنى الحقيقي
فلفظ اكرم العلماء ولا تكرم الاشتقاقيين لاحتمال ارادة البصريين من الاشتقاقيين دون الكوفيين واحتمال
الكوفيين منهم ... فالمراد بالنصوصية هو بالنسبة الى العام يعني ان الاشتقاقيين عليهم فيطلق ...
تقدم في الجملة وان كان بعنوان المجاز بخلاف دلالة العلماء عليهم فان دلالته عليهم انما هو بعنوان اصالة عدم
التخصيص فيما لا ينفي ان الاولى التقسيم الى المنطوق والمفهوم ... صفات للمدلول ... الدلالة
الدلالة والاول اظهر ... في الاصطلاح فالمنطوق هو ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم هو ما دل
اللفظ لا في محل النطق هكذا عرفوهما وفيه مسامحة فان المعيار في الفرق بينهما هو كون ما دل ... الموضوع
في محل النطق وعدمه والمقصود من المدلول هو الحكم او الوصف ... في محل النطق ...
نوع من ... ولعل ... عن الوضع يلزم ... عن اصطلاحهم ... في التعبير ...
وكيف كان فالامر في ذلك سهل فالمهم بيان الفرق فنقول ان المنطوق هو مدلول يكون حكما لشيء مذكوراً
وحالاً من احواله والمفهوم مدلول يكون حكماً لشيء غير مذكور وحالا من احواله وان اقتضى ذلك الدليل فقد
يكون مذكوراً في المنطوق ايضاً كما سيعرف

قانون الثاني المنطوق اما صريح او غير صريح فالاول هو المعنى المطابقي ...
وفي كون التضمني ... اشكال بل هو من الدلالة العقلية التبعية كما مرت الاشارة اليه في مقدمة الواجب والاولى
جعله من باب غير الصريح واما غير الصريح فهو المدلول الالتزامي وهو على ثلثة اقسام المدلول عليه بدلالة الاقتضاء
والمدلول عليه بدلالة التنبيه والايماء والمدلول عليه بدلالة الاشارة لانها اما ان تكون الدلالة مقصودة للمتكلم او لا
فالاول فهو على ضربين الاول ما يتوقف صدق الكلام عليه كقوله ع رفع عن امتي الخطاء والنسيان فان الرفع
رفع المؤاخذة عنهما والا لكذب او صحته عقلا كقوله تعالى واسئل القرية فلو لم يقدر الاهل لم يصح الكلام عقلا او شرعا
كقول القائل اعتق عبدك عني على الف ... اذ لا عتق الا في ملك ... مدلولا بها
الاقتضاء واعلم ان الذي يظهر من تمثيلهم بالامثلة المذكورة ان دلالة الاقتضاء مختصة بالمجاز في الاعراب او ما
يكون في حكمه ... ونحو ذلك يكون من باب
التصريح ... والثاني ما لا يتوقف صدق الكلام ولا صحته عليه ولكنه
كان مقترنا بشيء لو لم يكن ذلك علة له لبعد الاقتران فيفهم منه التعليل فالمدلول هو علية ذلك الشيء لحكم
مثل قوله ع كفّر بعد قول الاعرابي هلكت واهلكت واقعت اهلي في نهار رمضان فيعلم منه ان الوقاع علة لوجوب
الكفارة عليه وهذا يسمى مدلولا بدلالة التنبيه والايماء ... الكلام ...
اذا وقفت ... النقدية ... الاعراب ... فانا ... مثل الاعرابية

الاعرابية وكون الحمل ستة اشهر ... وربما يفرط في القول فيحذف الواو عاطفة ... وتمام الكلام
في ذلك يجيء في اواخر الكتاب واما الثاني فهو ما يلزم من مفهوم الكلام بدون قصد المتكلم على ظاهر المتعارف
في المحاورات مثل دلالة قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين
كاملين على كون اقل الحمل ستة اشهر فانه غير مقصود في الايتين فان المقصود في الاولى بيان تعب الام في الحمل والفصال
وفي الثانية بيان مدة اكثر الفصال هذا اقسام المنطوق واما المفهوم فاما ان يكون المدلول عليه بالالتزام
موافقا للحكم المذكور في النفي والاثبات فهو مفهوم الموافقة كدلالة حرمة التأفيف على حرمة الضرب وتسمى فحوى الخطاب
ولحن الخطاب ويجيء الكلام في اواخر الكتاب او لا فهو مفهوم المخالفة ويسمى دليل الخطاب وهو اقسام مفهوم الشرط والغاية
والصفة والحصر واللقب وغير ذلك ويجيء تفصيلها ثم ان تفصيل المنطوق والمفهوم كما ذكرنا هو المشهور وربما
يتأمل في الفرق بين المفهوم والمنطوق الغير الصريح بجعل ما سوى الصريح ولعل وجهه هو كون ما المدلول غير مذكور
في بعض الامثلة التي ذكروها للمنطوق الغير الصريح فان اقل الحمل غير مذكور في الايتين فانه هو الموضوع الاصلي
وكون حرمة الضرب حكما من احكام الوالدين وهما مذكوران في الاية وقد يتفصى عن ذلك باعتبار الحيثيات
والاعتبارات فان محل المفهوم في اية التأفيف هو الحرمة وموضوعه هو الضرب وهو غير مذكور وان جعل المفهوم
الضرب للوالدين فهو مذكور ... واقل الحمل

قانون اختلف الاصوليون في حجية مفهوم الشرط ولابد في تحقيق
هذا الاصل من رسم مقدمات **الاولى** ان لفظ الشرط يستعمل في معان قال في الصحاح الشرط معروف وكذلك
الشريطة والجمع شروط وشرائط وقد شرط عليه كذا ويشرط واشترط عليه ومنهم من ذلك انه اراد به مجرد الالزام
الالزام ولو بمثل النذر واليمين وعن القاموس الزام الشيء والتزامه في البيع ونحوه واستعمل النحاة فيما تلا حرف الشرط
او ما دل على ... ويستعمل في العلة وفي مصطلح الاصوليين
ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود ... ومن الاستعمال الاول النذر والعهد ونحوهما والشرط
في ضمن العقد مثل انكحتك ابنتي وشرطت عليك ان لا تخرجها من البلد ومن مصاديق الثاني ما جاء من خبر او
وان كان سؤالا ... الوصلية ... على البقاء ...
ان كان هذا انسانا كان حيوانا ومن مصاديق الثالث ان كنتم جنبا فاطهروا ومن الرابع الوضوء شرط الصلوة
... شرط صحة ... وحول الحول شرط لوجوب الزكاة واما العلامة فقد جعل بعضهم من جملة اطلاقاته
وذلك خلاف ما صرح به اهل اللغة فان ... جمع شرط بالتحريك وهو العلامة ... الاستعمالات مثل
شرط الحجام اذا شق الجلد ... **الثانية** الجملة الشرطية ايضا تستعمل في معان كثيرة
احدها ما يفيد تعليق وجود الجزاء على وجود الشرط فقط مثل قولهم ان كان هذا انسانا كان حيوانا ...
... وهذا الاستعمال يبتني على قاعدة اهل الميزان ...
هذا التركيب لبيان الدليل على العلم بانتفاء المقدم بسبب انتفاء التالي ويقولون ان استثناء نقيض التالي ينتج
نقيض المقدم بخلاف العكس ... انتفاء ...
ما يفيد تعليق عدم الجزاء على عدم الشرط ايضا مثل ...

الترتيب وانتفائه معلق على انتفائه فهذا هو مصطلح اهل العربية ومتعارف لسان العرب فظهر هذا الاستدلال
كون الاول سببا للثاني والنظر انما هو الى الظاهر والحال مع قطع النظر عن نفس الامر وما قيل ان الاول اذا كان
فلا يفيد امتناعه امتناع المسبب لجواز تعدد الاسباب بل العكس اولى لا زعاف كما يجيء في لو فقد ولكان فيهما
فنبه اولا انه ناش من الخلط بين الاصطلاحين وقوله بل العكس اولى يعني ان العكس هو كون انتفاء الثاني علة
لانتفاء الاول ولم يقل به احد بل هو علة للعلم بانتفاء الاول فلا وجه لهذا الكلام بظاهره وثانيا ان الاولى ان
السببية وثالثا ان الاصل عدم سبب اخر واذا علم السبب فالتسبب انعدامه لا ينبه لانعدام الاخر هذا الباب
لا يحل الجملات فيه على المحاورات الطارية ولكنه لم يبطل فان رفع المقدم لا ينتج انتفاء التالي فان
اهل المنطق وضح الاشكال في اطلاق الشرط على السببية اذ لان قولنا مفهوم الشرط حجة معناه مفهوم الجملة
التي تسميها النحاة شرطا وهو الواقع بعد ان واخواتها شرطا اصوليا ايضا فان الواقع بعدها قد يكون
وقد يكون سببا لكنا نحن نقول ان مثبت في المحل يصح العرف يجوز ان يقول اذا اعطيت ذلك ان لم
مع انه اذا كان ذلك الواقع شرطا اصوليا فلا معنى لكون انتفا الحكم بانتفائه مفهوما بل هو معنى الشرط نفسه
ان حدوث تلك الهيئة يخرج عن معناه ويصير سببا على الظاهر فمفهوم مفهوم الشرط حجة معناه ان ما يفهم من
الجملة التي تسميها النحاة شرطا بان يحل السكون حجة وبعبارة اخرى تعليق الحكم على شيء بكلمة ان واخواتها يفيد
انتفاء الحكم بانتفاء ذلك القيد بدلالة الالتزامية اللفظية بينة ويكون حجة سواء فهم منه الشرطية الاصطلاحية
فلا منافاة اذا بين الشرطية والسببية لتغاير الموضوعين بالنظر الى الاصطلاحين فيقال ان قولنا ان
في المحل يصح العرف هو عبارة اخرى عن قولنا شرط صحة العرف التي يصح في المحل والعرف هو الاثنية الموجبة
مجب من ذلك في الابتداء والانتهاء وان اريد به الشرط الاصطلاحي كما هو الظاهر فلا يتم اذ قد بينا ان الكلام في الجملة الشرطية
هو كما بنا ما كان ولكن يجري ما في الشرط الاصولي في الحاصل في قولنا مفهوم الشرط حجة ان مفهوم الجملة
الشرطية سببية الاولى للثانية والالزم التناقض وان اريد به معنى اخر مثل ان يقال المراد بالشرط هو ما علق
على انتفائه انتفاء شيء اخر وتوقف وجود الاخر عليه ليشمل السببية وان الجملة الشرطية اعم تنبيه هذا الكلام
وان كان اوضح من سابقه لكنه ايضا لا يتم لان الجملة الشرطية اعم من هذا اذ لا تفيد الا السببية الثالث انه
يكون شرطا للصدق والحكم عن القائل لا لثبوته في نفس الامر مثل اذا نزل الثلج فالزمان شتاء فانه تخبر الى الثلج
الثاني الثالثة وكما تبين ان محل النزاع هو الجمل الواقعة عقيب ان واخواتها والظاهر انه لا فرق بين ادوات
الشرط وما دل على التعليق صريحا او تضمنا فالاسما المتضمنة معنى الشرط كالحروف مثل قوله تعالى فمن لم يستطع منكم
طولا ان ينكح المحصنات فمن ما ملكت ايمانكم وموثقة ابن بكير فاطلقه بحجة بمفهومها بالخصوص اذا تمهد ذلك فنقول
الاكثرون على ان تعليق الحكم على شيء بكلمة ان واخواتها يدل على انتفاء الحكم عند انتفائه وذهب جماعة الى العدم
والاول اقرب لنا ان المتبادر من قولنا ان جاءك زيد فاكرمه انه يجب عليك اكرامه ان لم
نعم وهو علامة الحقيقة فاذا ثبت التبادر في العرف ثبت في الشرع واللغة لاصالة عدم النقل واما ما ذكر
معناه في العرف الشرط في اكرامك اياه مجيئه اياك فليخرج ما ينبغي وكذا ما ذكره العلامة في التهذيب حيث قال الامر

المعلق بكلمة ان يعدم عند عدم الشرط لانه لم يكن علة لوجوده ولا مستلزما له فلو لم يستلزم العدم خرج عن كونه شرطا
وبه فسر صاحب ذلك كلام غيره ايضا وهذان الكلامان مبنيان على الخلط بين اصطلاح النحاة واصطلاح الاصوليين في
الشرط وقد عرفت ان المتبادر هو السببية ظاهرا وان كان يدخل ان بالذات شرطا مع قطع النظر عن دخول ان
فهذان الكلامان ناظران الى اعتبار لفظ الشرط والغفلة عن ان الشرطية معناه في الاصول هو ما ذكرنا ولكن
اثبات التبادر لحدوث الهيئة التركيبية فنقول سائر الاستعمالات التي ذكرها مجازات لتبادر غيرها والاحتجاج
الاشتراك فما يقال من انها مستعملة في جميع هذه المعاني والاشتراك والمجاز كلاهما خلاف الاصل فلا بد ان يكون
حقيقة في القدر المشترك وهو ما علق عليه وجود الشروط لا وجه له بعد وضوح الدليل هذا الكلام في الجملة الشرطية
واما لفظ الشرط فهو وان كان خارجا عن محل النزاع لكن لما حصل الغفلة لبعض الفحول هنا الخلط بين الاصطلاحين
فيحقق القول عليه ان المتبادر منه في العرف احد من المعنيين اما ما يتوقف عليه وجود شيء ويتفق بعدمه
اعم من ان يكون وجوده علة له ام لا واما معنى الالزام فلا وجه لحمله على المعنى الاصولي حيث ما ورد هذا وحده
على حجية مفهوم الشرط ايضا بانه لو لم يفد التعليق انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط لكان التعليق لغوا يجب تنزيه كلام
الحكيم عنه وفيه اولا ان الخروج من اللغوية لا ينحصر في اعتبار هذه الفائدة بل يكون طلبها واصالة عدم الفائدة
الاخرى لا يصلح لعدالة مع ان الغالب وجود الفوائد وثانيا ان هذا لا يناسب القول بالحجية ولا يوافق القول بالدلالة
اللفظية كما هو المعهود في هذا المقام في السنة القائلين بالحجية فان العبارة في امثال هذه المقامات اثبات
الحقيقة والتعقيب بانها لا تعينة لتكون قاعدة في اللفظ المخصوص ولا يخرج من مقتضا الايما دلالة الدليل
على ذلك من الخارج ولذلك يتمسكون بالتبادر فهم اهل اللسان كما بيناه من استدلالاتهم ببعض الاخبار المذكورة في
كتب الاصول واما اثبات الكلية اللفظية من جهة الدلالة العقلية بملاحظة ان الحكيم لا يكون كل وضع ان لم
فيه الشرط فائدة اخرى سوى ما ذكر فلا بد من حمله على ارادة ذلك فمع ان ذلك لا اختصاص له بحجية المفاهيم
فضلا عن حصره في مفهوم الشرط ولا ينفع تاصيل اصل على حدة لحكم مفهوم الشرط او مطلق المفهوم بل يجري في جميع
المواضع وانه انما يتم لو وجد مقام لم يحتمل فائدة اخرى وتجب الخروج عن اللغوية وهو ممنوع يرد عليه انه يؤول الى
بين المثبت والمنكر الى المخبر اللغوي كلام الحكيم وعدمه لو وجد مثل هذا الغرض ولا اظن ان احدا من المنكرين
يرضى بذلك بل الظاهر انهم انما ينكرون وجود موضع لا يحتمل فائدة اخرى وان ذلك اثبات اللغة بالعقل وما
يقال من ان الاستقراء يحكم بان كل ما وجد لفظ لا يتصور له فائدة سوى فائدة معينة فهو موضوع له فهو بعيد عن
التحقيق غاية الامر استفادة كون المعنى مرادا من اللفظ واما كونه مدلولا بالدلالة اللفظية فلا فان قيل انا
نقول بان مفهوم الشرط حجة اذ لم يظهر فائدة سوى انتفا الحكم عند انتفائه ظهورا مساويا لها او الجهة وازيد منها
وبالجملة اذا كان هذا اظهر الفوائد لا اذا لم يحتمل فائدة اخرى ايضا قلنا هذا ايضا لا يثبت الدلالة اللفظية واما
العقلية الحاصلة بسبب القرائن الخارجية فالظاهر ان المنكر ايضا يعترف بحجيته ولكن لا يصير قاعدة كلية مخصوصة بالمقام
كما هو مقتضى القواعد الاصولية فالذي يليق بقواعد الفن اثبات ان الظهور من بين الفوائد مطلقا اذا كان
اظهر الفوائد في موضع يكون حجة في ذلك الموضع واصح التنافي لان تاثير الشرط هو تعليق الحكم به في التبيع

ان يخلفه وينوب منابه شرط آخر ولا يخرج عن ان يكون شرطا الا ترى ان انضمام احد الطيب الى الآخر شرط في نبوت الحكم
الاخرى وقد ينوب عنه انضمام امرأتين او اليمين فلا يفيد تعليق الحكم بشرط انتفاء الحكم عند انتفائه لجواز ثبوته
فقد هذا الاستدلال تسليم فهم السببية كما ذكرنا لكن المستدل به يمنعك في نفي الحجية باحتمال النائب فلا يكفي مجرد
تعليق الحكم بالشرط في نفي الحكم عند انتفائه وانت خبير بان الاحتمال لا يقدح الاستدلال بالظواهر والا انسد باب
الاستدلال بالآيات والاخبار فنقول فيما لم يثبت شرط آخر ولم يعلم تحقق سبب آخر فالاصل عدمه لا يقال هذا بناء
على ما ذكرت سابقا ان معنى حجية المفهوم هو كون ذلك المعنى مدلول اللفظ فيحصل السكوت وهذا ليس من قبيل الدلالة
اللفظية اذ لا يفيد ذلك الا بانضمام اصالة عدم تعدد السبب لانا نقول التبادر يقتضي انحصار المدلول ويفيد تعقب السببية
في الظاهر وذلك الاحتمال هو احتمال التجوز في الكلام الذي يجري في جميع الالفاظ المستعملة في جميع معانيها الحقيقية
لا يعتنى به ابدا والا لما كان التمسك باصل الحقيقة معنى وهو خلاف الاجماع وان ثبت من دليل آخر وجود سبب
كالمثال المذكور فنقول الشرط او السبب احد المذكورات كما ان الظاهر في الامر الوجوب العيني فاذا ورد امران
في محل واحد نحملهما على التخيير وذلك لا يوجب خروج صيغة الامر عن كونها حقيقة في العيني واحتج
ولا انكر ههنا انكم على البغاء ان اردن تحصنا فانه لا يجوز الاكراه مطلقا فلا يتبع التعليق لما يريد به انتفاء
الحكم عند انتفاء الشرط وجوابه ان مفهوم الشرط هنا بانتفاء الموضوع وما يقال ان الواسطة ممكن
فلا يستلزم نفي ارادة التحصن ارادة البغاء لا يمكن الاكراه فقد يحصل الذهول عنهما فهو مدفوع بانها
تنبئ عن التنبه وقد يجاب ايضا بان مفهوم الشرط انما يكون حجة اذا لم يظهر له فائدة سواه وهو تحقق هنا
مثل تنبيه المولى على انه ان اردن التحصن مع ما لهن من الضعف والقصور فانتم اولى بذلك ويظهر
ما في هذا الجواب قال انا لك سابقا ويمكن ان يقال ان الشرط هنا ورد مورد الغالب في
تحقق الكراهة هو مع ارادة التحصن ولا حجة فيه كما سيأتي والاولى ان يقال ان مطلق الاستعمال لا يدل
الحقيقة ولقد ثبوت الحقيقة فهذا استعمال مجازي لكون المجاز خيرا من الاشتراك او يقال ان اللفظ يقتضي
ذلك ولكن القرينة الخارجية مانعة ولولا القرينة على عدم ارادة المفهوم من الاجماع القاطع لعملنا على
وهذا القرينة على عدم ارادة ذلك واولى الفوائد التي يمكن على الآية عليها هو التنبيه على علة الحكم فان العبد
لا يتعبد الا بما ذكره بعض المحققين امثلة ان يكون الفعل مثل لا تضرب اذا كنت محرما او لا تشرب مثلا
تابع في الاقتضاء من حاله سهولة الفهم او العلة مثل الشرب الخمر ان كنت مؤمنا وما في معنى من هذا القبيل
او اسد من هذا القبيل ايضا قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن ان كن يؤمن بالله الآية
قانون اختلفوا في ان تعليق الحكم على وصف يدل على انتفائه عند انتفاء الوصف ام لا مثل كان الوصف صريحا
مثل اكرم كل رجل عالم او في السائمة زكوة ولي الواجد يحل عقوبته او مقدر كقوله لان يمتلي بطن الرجل قيحا
خير من ان يمتلي شعرا فان امتلاء البطن من الشعر كناية عن الشعر الكثير فمفهومه انه لا بأس بالشعر القليل اصح
مثل ما تقدم في مفهوم الشرط من لزوم اللغوية في كلام الحكيم فلو لم يفد انتفاء الحكم عند انتفائه لغرى الوصف عن
الفائدة المطلوب تحصيلها مثل ان قال الاذن الابيض لا تبع العبد فان ابا حنيفة الكوفي فهم من قول النبي

الواجد يحل عقوبته وعرضه ان ولي غير الواجد لا يحل عرضه وقال انه يدل على ذلك وهو من اهل اللسان والجواب ان
يظهر مما سبق فانه يلزم اللغو لو لم يحصل فائدة اخرى والفوائد المحتملة كثيرة مثل الاهتمام في المثال المذكور ومثل حافظوا
على الصلوات والصلوة الوسطى او احتياج السامع اليها او سبق بيان غيره او ليستدل على المسكوت عنه فيحصل له
الاجتهاد وغير ذلك مما ذكروه فان قيل نقول بذلك اذا كان ذلك اظهر الفوائد فيجاب عنه بما تقدم في
مفهوم الشرط وبالجملة التعليل بلزوم العراء عن الفائدة واخراج الكلام عن اللغوية لا يقتضي الا ثبوت فائدة
واذا ثبت من القرينة الخارجية الظاهرية ان الفائدة المتنازع فيها فلا نمنع الحكم حتى انه من القول بمقتضاه
ايضا وما يظهر انكاره من بعضهم لاحتمال ارادة الغير كما ظهر نظيره من السيد في مفهوم الشرط حيث اكتفى في نفي
الاستدلال بمجرد احتمال تعدد السبب فهو ضعيف لما بينا ومن هذا القبيل قول ابي عبيدة في صحيحه
قال قلت له ما الشرط في الحيوان قال ثلاثة ايام للمشتري قلت وما الشرط في غير الحيوان قال البيعان
بالخيار ما لم يفترقا واما الاستصحاب ثم وما يتراءى حجيته في المثال المذكور فانما هو لكون اصل الحكم في هذا
المثال من باب توضيح الاصطلاحات وكذلك ذكر الوصف هنا والا فقد يكون فائدة الوصف مجرد التوضيح بل نقل
عن الاخفش وجماعة من ائمة العربية ان وضع الصفة للتوضيح فقط لا للتقييد وان مجيئها للتقييد خلاف
غاية الامر عارض ذلك مع ما نقل من فهم ابي عبيدة وظهور خلافه في اذهاننا ايضا فيبقى علم
الدلالة على المدعى واما الجواب عن الثالث فيظهر مما ذكرنا من المعارضة مع ان قولهم لعله انما كان عن اجتهادهما
في اللغة وكلام اللغويين واحتج النافون بانه لو دل لدل باحدى الثلاث وكلها منتفية اما المطابقة
والتضمن فظاهر والا لكان منطوقا واما الالتزام فلعدم اللزوم الذهني لا عقلا ولا عرفا وفي المسألة قول
وان كان الحكم في النظر انه لا يخلو عن اشعار كما هو المشهور ان التعليق بالوصف مشعر بالعلية لكن لا يجب
عليه في الاحتجاج الا ان تنضم اليه قرينة كما في صحيحة فضيل المتقدمة ومن هذا القبيل العقود والاحترازية
في الحدود والرسوم واما مثل من له عبد ان اعتق رقبة مؤمنة فلا دلالة له على عدم كفاية عتق الكافرة الا من جهة
مفهوم الوصف كما تقدم وان جعلوا الاجماع عليه كما نقله العلامة في النهاية بل لان اتحاد موجب المطلق
والمقيد مع كون التكليف شيئا واحدا يوجب الحمل على المقيد لان العمل على المطلق ترك للمقيد بخلاف العكس
وبالجملة المقيد مطلق مع زيادة لا يحصل الامتثال فعدم الامتثال بعتق الكافرة انما هو لعدم صدق الامتثال لا للمفهوم
التي ورد الخطاب على كون المطلوب شيئا واحدة وان جعلنا فوائد الاولى انهم ذكروا ان حجية مفهوم الشرط
الوصف ونحوهما انما هو اذا لم يكن على طبق الغالب مثل وربائبكم اللاتي في حجوركم الآية ولا يجوز في تمام كلام
في بيان ذلك وعندي ان وجه ان النادر انما هو المحتاج حكمه الى التنبيه والافراد الغالبة تحضر في الاذهان
عند اطلاق اللفظ المعرف فلو حصل احتياج في الافهام من اللفظ فانما يحصل في النادر فالنكتة في الذكر
لا بد ان تكون شيئا آخر لا تخصيص الحكم بالغالب وهو فيما نحن فيه التنبيه بالولد وتمايتنا الحاصل عدم ظهور
الحكم فيما اذا ورد مورد الغالب في غير باب المفاهيم ايضا الا ترى انا لا نجوز التيمم لواجد الماء لمن يمنعه زحام الجمعة
عن الخروج مع ان الشارع اطلق الحكم بالتيمم لمن منعه زحام الجمعة عن الخروج واليهم قالوا باشتراط عدم كون الخ

اولى بالحكم مثل ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق والنكتة فيه التنبيه على خطاهم في العلة والحجة ويكون راجعا
الى القسم الاول وبالجملة المتفرع دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي هو عدم القرينة الصارفة على ارادة الخلاف فكما انه
قرينة على عدم ارادة غيره فيحمل عليه لا ان الحجية انما هي اذا لم يظهر للتقييد فائدة اخرى كما هو مقتضى الادلة
العقلية بل لثبوت القرينة على الخلاف كما هو مقتضى الدلالة اللفظية الثانية قد توهم بعضهم ان فائدة
ومرة الخلاف انما تظهر اذا كان المفهوم مخالفا للاصل مثل في الغنم المعلوفة زكوة او ليس في الغنم زكوة اذا كانت
معلوفة او الى ان تسوم واما اذا كان موافقا للاصل كما في قوله في الغنم السائمة زكوة فان نفي الزكوة هو مقتضى الاصل
وقال ان دعوى الحجية انما نشأت من الغفلة عن ذلك لكون المفهوم مركوزا في العقول من جهة الاصل واستشهد على
ذلك بكون الامثلة المذكورة في استدلالاتهم من هذا القبيل وانت خبير بما فيه لكمال وضوح الفرق فلنا
في الموافق للاصل ايضا لان القول بالحجية يدل بان نفيها حكم من الشارع فلا يحتاج الى الاجتهاد في طلب حكم
المعلوفة كما ان المنكر يحتاج وكونه موافقا للاصل ايضا لا يكون الا بعد استفراغ الوسع في تحصيل القطع بعدم الدليل
كما بيناه في محله واية الاصل لا يعارض الدليل ولكن الدليلان يتعارضان ويحتاج المقام الى الترجيح
اتفق وروده دليل آخر على خلاف المفهوم فيعمل عليه من دون تامل على القول بعدم الحجية ويقع التعارض بينه
وبين المفهوم على القول بالحجية وربما يرجح المفهوم على منطوق اذا كان اقوى فضلا عن منطوق واحد يبطله
مثلا للفضلاء هو غفلة عن التوهم اذ كلما تم سلمنا بالحكم في المخالف للاصل والموافق والامثلة واردة على
المثبتين كما لا يخفى على المتتبع الثالثة مقتضى المفهوم المخالف انما هو رفع الحكم الثابت للمذكور على الطريقة
المذكورة وقد وقع هنا اشتباهات احدها ما اشرنا اليه سابقا من ان التحقيق مفهوم قولنا اعط زيدا ان اكرمك اعطه
ان لم يكرمك وهو ليس لان رفع الايجاب هو عدم الوجوب وهو اعم من الحرمة الى جنس نقيض المعين نفسه اذا كان الحكم
الموافق هو الجواز بالمعنى الاعم يكون مفهومه الحرمة كما في قوله ان كلما اكله مجوز كل لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب فان
مفهومه ان كل ما لا يؤكل لحمه لا يتوضأ من سؤره ولا يشرب فانه وان كان مفهومه الصريح نفي الجواز لكنه يلازم الحرمة
وثانيها ما ينقل عن جماعة من الفحول قال بعضهم ان مفهوم قولنا كل غنم سائمة فيه الزكوة ليس كل غنم معلوفة
فيه الزكوة وان هذا يصدق على تقدير ان يجب في بعض المعلوفة الزكوة وعلى تقدير ان لا يجب في شيء منها و
مفهوم قولنا بعض السائمة كذلك هو عدم صدق قولنا بعض المعلوفة كذلك ويلزمه ان يصدق قولنا لا شيء من المعلوفة
كذلك ويلزمه ان يقول لا شيء من المعلوفة ورد بعضهم على صاحب المعالم حيث ادعى ان مفهوم قولنا كل حيوان ماكول
اللحم يتوضأ من سؤره ويشرب منه هو انه لا شيء مما لا يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب بان هذه دعوى لا شاهد
عليها من العقل والعرف والعلامة على الشيخ كذلك وانت خبير بان ذلك التوهم يشبه بان يكون انما نشأ من
جعل المفهوم نقيضا منطقيا للمنطوق وان كان صدور مثل ذلك في غاية البعد من مثلهم بل هذه وهم بين
لاختلاف الموضوع ولذلك يتصادقان ايضا والظاهر ان مراد من اطلق النقيض على المفهوم كفخر الدين الرازي
انما هو ان المفهوم رفع لحكم المنطوق فان نقيض كل شيء رفعه والمراد رفع ذلك الحكم عن الموضوع والحق هو ما
فهمه الشيخ وصاحب المعالم فان الحكم المخالف في جانب المفهوم انما نشأ من جهة القيد في المنطوق فكل ما ثبت منه

القيد وتعلق به من افراد الموضوع فيفهم انتفاء الحكم بالنسبة الى ذلك القيد والا لبقي التعليق بالنسبة اليه بلا فائدة
ومما يقال ان الفائدة تحصل في الجملة بثبوت المخالفة في الجملة وهو بمعزل عن التحقيق اذ ليس المتفرع بتعلقه بالمجموع
فائدة مفهوم قولنا كل غنم سائمة فيه الزكوة لا شيء من المعلوفة كذلك فان وجوب الزكوة معلق على جزء كل
غنم سائمة فيرتفع بمعلوفية كل غنم وما قيل ان ذلك لعله لعدم وجود امر مشهور مشترك بين افراد المنطوق وبعض
افراد المسكوت يعني ان جميع افراد ما يؤكل لحمه مثلا يجوز الشرب والتوضي من سؤره فنطق به في الكلام ولم يمكن ادراج
بعض الافراد الغير الماكول ايضا مع كونه المنطوق لاجل عدم لفظ مشهور جامع لها انهى يناله الا من الحاجة فيه
انه لا ينحصر الافادة في وجود اللفظ المشهور المشترك فقد يصح ان يقال مثلا كل حيوان يجوز التوضي من سؤره
مثلا وفي قوله كل غنم سائمة فيه الزكوة مع ثبوت الحكم لبعض المعلوفة ايضا يمكن ان يقال في قوله كل غنم فيه الزكوة
الا النوع الفلاني فلم ينقطع للناس بكون استعمال القيد هنا اذ ذلك حتى يلزم تاخير البيان وغيره من المحذورات
فلا بد للتقييد من فائدة والمفروض انه ليس الا اخراج الحكم عن غير محل النطق مع ان القول بكون استعمال القيد هنا
لذلك لا لاخراج غير القيد عن الحكم مما يرفع من مقتضى القول بحجية المفهوم اذ هو انما يبنى على المتبادر من اللفظ
لزوم خلو كلام الحكيم عن الفائدة لولاه كما تقدم وهو انما يصح لو لم يكن هناك فائدة اخرى واما ما ذكره بعضهم
مفهوم قولنا بعض الغنم السائمة فيه الزكوة ان اراد قائله ان يكون السائمة صفة لبعض الغنم وبيانا له لا
فقط كما هو المناسب لطريقة اهل الشرع فمفهوم ان يرفع البعض الآخر الذي هو المعلوفة زكوة لا ما ذكره وان اراد
البعض الغير المعين بان يكون السائمة صفة للغنم لا للبعض كما هو الظاهر من كلامه وهو الموافق لطريقة اهل الميزان
في توجيه الحكم نفيا واثباتا الى البعض فانما القيد الاخير السوم والنفي والاثبات انما يرجعان الى القيد الاخير
على التحقيق فمفهومه ان البعض الآخر من السائمة ليس يجب فيها الزكوة وهذا مما يعتبر ويقبل ورده وكلام
فانه تكليف بمجهول وبالجملة فالمستفاد من العقل والعرف هو ما فهمه الشيخ وصاحب المعالم الا انا فهموه التحقيق
ان يقال ان جعلنا السور من جملة الحكم وجعلنا الموضوع نفس الطبيعة المقيدة فالاقرب ما ذكره هؤلاء وان جعلنا
جزء الموضوع بان يرجع القيد الى كل واحد مما يشمله السور فالاقرب ما اخترناه مثلا انا نقول الحيوان الماكول اللحم
حكمه انه يجوز استعمال كل واحد من افراده او نقول كل واحد من افراد الحيوان الماكول اللحم حكمه جواز استعمال سؤره فلا بد
ان يتامل في ان معنى قولنا كل ماكول لحمه يتوضأ من سؤره موافق لايهما والظاهر انه يتبادر في العرف والاظهر الثاني
فيكون الوصف قيدا للكل لا لاحد من الافراد فالمفهوم يقتضي نفي الحكم حيث انتفى ذلك القيد الرابعة لا دلالة
قولنا في الغنم السائمة زكوة على نفي الزكوة عن معلوفة الابل باحد من الدلالات واستدل في الدرر على دلالة
بان دليل الخطاب نقيض المنطوق فلما تناول المنطوق سائمة الغنم كان نقيضه مقتضيا لمعلوفة الغنم دون
وهذا سند لان ضعيف لما اشرنا والاولى ما ذكرنا الاصح بعض الشافعية على الدلالة بان السوم يجري مجرى العلة
فيثبت الحكم بثبوتها وينتفي بانتفائها وفيه ان العلية التامة ثم والا لكان وجيها قانون الحق ان مفهوم اللقب
حجة وفاقا لاكثر المحققين والظاهر انه اقوى من مفهوم الشرط ولذلك قال به كل من قال بحجية مفهوم الشرط وبعض
من لم يقل والمراد بالغاية هنا النهاية لا المسافة بخلافها في قولهم الى انتهاء الغاية فالمراد ان تعليق الحكم بغاية

على مخالفته حكم ما بعد الغاية لما قبلها وامّا نفس الغاية ففيها خلاف آخر ذكره في بحث ان الى لانتهاء الغاية
فلتقدّم الكلام فيه لتقدّمه على ما بعده فنقول اختلفوا فيه على اقوال ثالثها دخول الغاية في المغيا اذا كانا
من جنس واحد كقولهم بعتك هذا الثوب من هذا الطرف الى هذا الطرف والا فلا كقوله ثم اتموا الصيام الى الليل
ان دليلهم في ذلك عدم التمايز فيجب ادخاله من باب المقدمة كما في ادخال المرفق في الغسل والاختلاف
الماهية وتميز ما في الخارج فلا ترجيح بين هذا القول والقول بالعدم مطلقاً والتعيين التوقف لتعارض الادلة
وعدم الترجيح والحق عدم الدخول لانه الاصل بمعنى ان اللفظ لا يدل على الدخول والاصل عدم ارادة المتكلم ذلك
فلا يكون الدخول موافقاً للاصل بل المتبادر من اللفظ عدم الدخول فيكون ذلك ايضاً مفهوماً من التعليق
واما دخول المرفق في آية الوضوء فانما هو من دليل خارج لا لان الى بمعنى مع لان الحق انه لانتهاء الغاية وكونه بمعنى
مع مجاز وانما يصار اليه من جهة الدليل الخارجي ثم ان التوقف لا يستلزم القول بالاشتراك كما توهم فخر الدين
ابطله بانه يمكن القول بالاشتراك لعدم جواز وضع الشيء لوجود الشيء وعدمه اما اولاً فلان الاستعمال اعم من
الحقيقة والمجاز اعم من الاشتراك ولا ينحصر التوقف في صورة الاشتراك واما ثانياً فلجواز الاشتراك بين الوجود
والعدم كما في القرء وما قاله فخر الدين من انه لو لم يتعلق الكلام عن الفائدة حين التردد بين الوجود والعدم لان التردد
بين النفي والاثبات حاصل لكل احد قبل اطلاق اللفظ ايضاً ففيه انه قد يحصل الفائدة بتمثيل قول القائل انت تردد
بل فتامل في ذلك فانه يمكن ارجاع الظهور الى وجوه بداية اذا عرفت هذا فلنرجع الى اصل المسئلة والحق الحجية
ما قلناه لان المتبادر من قولنا صوموا الى الليل ان آخر وجوب الصيام الى الليل ولا يجب بعده ومن قوله تعالى ولا
تقربوهن حتى يطهرن عدم حرمة المقاربة بعد حصول الطهر فلو ثبت الصيام بعد الليل وحرم المقاربة بعد حصول
الطهر ايضاً لما كان الغاية غاية وهو خلاف المنطوق فان قلت انه لو كان خلاف المنطوق فيكون الكلام
التصريح بعدم ارادة المفهوم مجازاً ولم يقل به احد فاية فان كان المراد من ان آخر وجوب الصوم الليل انه ينقطع
عنده الصوم ففيه صار هذا المفهوم من جملة المنطوق وان كان المراد انه ينتهي عنده الصوم سواء انقطع او لم ينقطع
فلا يلزم خلاف المنطوق في المسكوت عنه بعد الغاية قلت ان اردت من التصريح بعدم ارادة المفهوم مثل
يقول المولى لعبده سر الى البصرة ولا اريد منك عدم السير بعد الوجوب بعده فهو مجاز وهو لازم كل من يقول بحجية
مفهوم الغاية فكيف تقول بانه لم يقل به احد وان علم من المتكلم ارادة الحقيقة فلا بد ان يحمل ذلك على النسخ
قلنا بجواز النسخ فيما كان امر معلوماً خصوصاً اذا كان قبل حضور وقت العمل والا فيمتنع صدوره عن الحكيم وان
اردت من ذلك ان تقول سر الى البصرة ومنها الى الكوفة ومنها الى بغداد ففيه ان امثال ذلك يقال في العرف قد يريد
المنازل او الاعلام المعالم فتحديد المسافة من كل منزل فلكل مسافة بعد وغاية بلا اشكال والتنبيه في تعيين
بخصوصهما فلا يرد مجاز ولا يحصل منه نقض في القاعدة وكلها لا يرفع النقض بمثل قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده
ليلاً من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى بثبوت اسرائه الى السماء وقول الفقهاء اذا صام المسافر الى نصف النهار ثم سافر
يجوز له الافطار كما صدر من بعض الفضلاء فان القرينة قائمة على ارادة الخلاف ومطلق الاستعمال اعم من الحقيقة
والاستعمال في المعنى المجازي لا يوجب خروج اللفظ عن كونه حقيقة في غيره والنكتة في الاول انه تعالى ليس الغاية في نظر

نظر الكفار لتعجيبهم انما كان ذلك القدر المذكور في الآية وكان يمكن اثبات هذه الدعوى بما يحصل من المشاهدة
من غيرهم مما وقع منهم في اثناء الطريق وكان يحصل المعجزة بمجرد ذلك ايضاً فالمذكور ما بعد الى تا هو المنتهى
هو مقصود البيان لهم لكون التسليم عندهم والمراد من قولهم اذا صام المسافر الى نصف النهار والاحلية بعد ذلك
الشروط بالشرط لا نفس الصوم والا فلا معنى الصوم الحقيقي الى نصف النهار وفي الحقيقة مفهوم الغاية هنا حجة
المجيز بانه معطلة في عدم جواز الافطار هو الامساك الى نصف النهار فالامساك الى ما بعد نصف النهار لا مدخلية
له في ذلك فكأنه قال الوجب لعدم الافطار انما هو الامساك الى نصف النهار وهكذا الكلام فيما يرد عليك من
نظائر ما بعد الاخر ونفسه مما قبلها مثله وينقطع الحكم عنده ولا عموم ذلك يعني ان يلاحظ ان الليل آخر مثلاً سواء
كان ما بعد الدخول مخالفاً اولا وموافقاً منقطعاً عنده الصوم ام لا ثم لو يستلزم ذلك المطلق كون حكم ما بعد
مخالفاً لما قبله اصح المذكور بعدم لانه اللفظ على ذلك باحد من الدلالات اما الاوليان فظاهر واما الالتزام
الالتزام وبالاستقلال فيهما معاً فيكون للعذر المشترك لكون المجاز والاشتراك خلاف الاصل ويظهر الجواب عنهما
بما ذكرنا **قانون** مفهوم الحصر حجة والمراد على ما ذكره جماعة من المحققين هو ان تقديم الوصف على الموصوف
خبراً له مثل الامير زيد والشجاع عمرو فيستفاد منه الحصر لان الترتيب الطبيعي خلافه والعدول عنه انما هو لذلك
ونقيناً لان الاول نفهم البحث في كل ما قدم وكان حقه التأخير على ما ذكره علماء المعاني وفيه اشكال لتعدد الفائدة
مثل الاهتمام بالذكر او التلذذ او غيرهما فلا بد اما من دعوى التبادر وهو غير مسلم في الجميع او ذكر دليل آخر
الدليل خصوص ما نحن فيه واختلفوا في كون الدلالة فيما نحن فيه من باب المفهوم او المنطوق والصواب ان هذا
النزاع لان الحصر معنى مركب من نفي واثبات ودلالة المدلول مذكور في احدهما فيستفاد الحصر من المجموع وان يحمل
عن نفي الحكم المذكور عن الغير فلا ريب انه مفهوم على ما مر والدليل على افادة الحصر امران الاول التبادر فان
المتبادر من قولنا العالم زيد ان العالمية لا يتجاوز عن زيد الى عمرو وبكر وغيرهما والثاني انه لو لم يفد الحصر للزم
الاخبار بالاخص عن الاعم وهو باطل وتقريره ان المراد بالصفة ان كان هو الجنس فيحمل حمل الاخص عليه لان الحمل
يقتضي الاتحاد والزيد الخاص ليس حقيقة عين الجنس ويمكن ان يراد منه مصداقه وهو ليس بمراد لخاص لعدم العهد
عدم افادة العهد الذهني فيحمل على الاستغراق فيصير المعنى ان كل ما صدق عليه العالم فهو زيد وهذا لا يصح الا اذا
انحصر مصداقه في الزيد لاستحالة اتحاد الكثير مع الواحد وذلك اما حقيقة كما ورد من الحصر الاضافي في حاج
انا دعا وما لغة كما في قولنا الشجاع عمرو او الرجل بكر فالمراد هو المصداق الكامل وقد يحتاج الى صرف الصفة الى
استغراق الافراد بان تدعى وحدة الجنس مع هذا الفرد كما في قولك هل سمعت بالاسد وتعرف حقيقته فزيد هو
بعينه كما ذكره الشيخ عبد القاهر في الخبر المحلى باللام وهو الظاهر من الزمخشري في تفسير قوله تعالى اولئك هم المفلحون
هذا معنى اعلى من الحصر في المبالغة وهو بعينه جار في قولنا الامير زيد واصح النافون بان ذلك لو صح
في العكس لصح في مثل زيد الامير وعمرو العالم والجواب ما ذكرنا ايضاً وبانه لو كان الاخص مستنداً الى دون العكس لتطرق
التغيير بمفهوم الكلمة بسبب التقديم والتأخير مع عدم تطرق التغيير في المفردات وانما وقع في الهيئة التركيبية اقول
ولنا الجواب عن الاول فانما اولاً فبان القول بالموجب كما صرح به علماء المعاني يظهر وجهه كما سبق واما ثانياً فبالفرق

صورة التقديم والتأخير فان الموضوع هو الذات والعرض والمحمول هو الوصف والعارض لذلك اصطلح المتكلمون على
اطلاق الذات على المبتدأ والوصف على الخبر فاذا وقع الوصف مسندا اليه فالمراد به الذات الموصوفة به فالمراد بالامير
في قولنا الامير زيد الذات المتصفة بالامارة فاذا اتحد الذاتان بسبب الحمل فيلزم الحصر بحيث حصر الامارة في زيد و
ان اقتضى قاعدة الحمل كون المراد بزيد هو المسمى بزيد لا نفس مفهومه [illegible] في الامارة واذا وقع مسندا فالمراد به
كونه ذاتا موصوفة به وهو عارض للاول والعارض اعم والحمل وان كان يوجب الاتحاد لكن حمل الاعم على الاخص
صدق الاعم على الاخص وذلك لا يوجب عدم وجوده في ضمن غيره كما في الحمل الطبيعي بالنسبة الى الافراد فالمراد من
الاتحاد ان المحمول موجود بوجود الموضوع او ان المحمول والموضوع موجودان بوجود واحد لانهما موجود واحد
يندفع ما يورد هنا ان الحمل لو اقتضى الاتحاد لوجب الحصر فيما نحن فيه للزم ذلك في الخبر النكرة ايضا مثل زيد انسان
فان المراد من انسان هو مفهوم فرد ما لا مصداقه كما اشتهر بينهم ان المراد من المحمول هو المفهوم ومن الموضوع المصداق
والمصداق هنا اما فرد معين وهو زيد او غير زيد وارادة كل منهما محال لاستحالة حمل الشيء على نفسه وعلى غيره
مفهوم فرد ما قابل لجميع الافراد فاذا تقدم الموضوع في الوجود بسبب الحمل لزم الحصر لما ذكرنا ان ذلك لا يفيد الا
مع الموضوع في الوجود لانهما موجود واحد والحق ان صورة العكس ايضا تفيد الحصر لا لافادة الحمل ذلك من حيث
هو حمل بل لان الاتحاد الحملي لا يستلزم ذلك بل لان حمل الجنس او الاستغراق يفيد ذلك اما الاستغراق فظاهر واما
الجنس فلان المقصود منه ان كان مجرد صدق هذا الجنس ولو من حيث انه فرد منه لتم ذلك بحمل النكرة مثل زيد امير
فيبقى التعريف لغوا فعلم منه ان المقصود ان زيدا هو حقيقة الامير وماهيته فيفيد المعنى الذي هو [illegible] الحصر
كما مر اليه الاشارة واشار الى ما ذكرنا المحقق الشريف في بعض حواشيه وظهر من جميع ما ذكرنا ان قولنا الامير زيد
يدل على الحصر من جهتين احدهما تقديم المتأخر بالطبع وان صار موضوعا الآن والثاني التعريف على ما مر
واما صورة العكس ففيها جهة واحدة هي التعريف واما الجواب الثاني فيظهر مما تقدم ايضا وتوجيهه مع بطلان الثاني
لو اريد مجرد المغايرة في ارادة الذات والصفة ومنع الملازمة ان اريد غير ذلك والتحقيق [illegible] ان الكلام
لا يختص بالمعرف باللام بل كل ما يراد به الجنس حكمه كذلك مثل [illegible] حيث [illegible] حمل على الجنس
او حمل على الاستغراق كما في [illegible] زيدا قائما فالجنايات المتقدمتان حاصلتان فيه واما صورة العكس فلا
يجري [illegible] الاضافة اللفظية فقد ظهر ان [illegible]
من [illegible] ان المسند اليه اذا كان معرفا باللام يفيد حصره في المسند واذا كان لم يكن حقه التأخير ايضا
كما في [illegible] الكرم التقوى والعلماء [illegible] والكرم في العرب والائمة من قريش كما [illegible] ولا يلزم
كون [illegible] في العرب [illegible] كما لا يلزم في زيد قائم [illegible] الحجية
التبادر عرفا [illegible] مع اصالة عدم النقل [illegible]
العلماء [illegible] انما الاعمال بالنيات وانما الولاء لمن اعتق [illegible] من دون بينة [illegible] الخبر المتفق
[illegible] ان كان [illegible] التعريف في المسند اليه [illegible] الاعمال بالنيات في [illegible]
الكلية [illegible] وانت خبير [illegible] بين [illegible]

بدلالة تعريف المسند اليه ايضا ولا اظن ان احدا ممن يعتمد على دلالة تعريف المسند اليه على ذلك لا يعتمد على دلالة انما عليه
مع كمال وضوحه وكيف كان فالعمدة هو التبادر في سائر الموارد وقد يستدل بصحة انفصال الضمير معه في مثل قوله
وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلي فان الوجه المجوز للفصل مقصوده [illegible] ان يكون الفصل لغرض وهو ان يكون
ما يدافع عن احسابهم الا انا وقد يستدل ايضا بان ان للاثبات وما للنفي ولا يجوز ان يكونا لاثبات ما بعده ونفيه
بل يجب ان يكونا لاثبات ما بعده ونفي ما سواه او على العكس والثاني باطل بالاجماع فتعين الاول وهو ضعيف لان
انما هو لتاكيد الكلام نفيا كان او اثباتا نحو ان الله لا يظلم الناس شيئا وما النافية لا تنفي الا ما دخلت عليه
الكافة فهي كافة كما في ليتما ولعلما وغيرها كما احتج به ابن هشام وغيره والتحقيق انه كلمة متضمنة لمعنى ما والا بحكم
التبادر واستعمال الفصحاء وقد نوقض بقوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم لعدم انحصار المؤمنين
في المذكور وانما يريد الله ليذهب عنكم الرجس لعدم انحصار ارادة الله في اذهاب الرجس عنهم وانما انت منذر من يخشاها
اي الساعة لا تنذر غيرهم ايضا وفيه ان المراد في الاول الكمل منهم وفي الثاني ان ارادة اذهاب الرجس مقصور على
اهل البيت في زمانهم لا غيرهم لاختصاص ارادة الله تعالى في ذلك [illegible] ان اليقين مع المذكور اخيرا وفي
الثالث الانذار النافع وعلى فرض التسليم فالمجاز خير من الاشتراك ومطلق الاستعمال اعم من الحقيقة وقد ثبت
التبادر كونها حقيقة فيما ذكرنا واحتج منكر الحجية بانه لا فرق بين ان زيدا قائم وانما زيد قائم وما زائدة
فهي كالعدم وقد عرفت الفرق واختلف المثبتون ايضا فقيل انه بالمنطوق ولانه لا فرق بين انما الحكم لله وبين
لا حكم الا لله ويظهر الثمرة في تعريف المفهوم والمنطوق وقد اشرنا اليه انفا ايضا واما ما والا فلا خلاف في
مفهوم مجاها ظاهرا والظاهر ان الدلالة فيها بالمنطوق فلا وجه لجعله من باب المفهوم **قانون** الحق انه لا حجية
مفهوم الالقاب لعدم دلالة اللفظ عليه باحدى الدلالات ولانه لو دل لكان قولنا زيد موجود وعيسى رسول الله
كفرا واستدل بهما ابن الصباغ ورسالة [illegible] واحتج الدقاق وبعض الحنابلة على الدلالة بان التخصيص بالذكر
لا بد له من مخصص وليس في المحكوم عنه [illegible] له والاصل عدم غيره واليه قول القائل لست زانيا ولا اختي زانية
[illegible] زانيات واوجب الحنابلة الحد عليه لهذا والجواب عن الاول ان تعلق الارادة بخصوص
[illegible] في الكلام [illegible] في ذكره وفائدة اصل الكلام
عن الثاني ان القرينة قائمة على ارادة التعريض واما مفهوم العدد فذهب المحققون عدم الحجية فلو قيل صم
ثلثة ايام من رجب [illegible] فلا بد [illegible] جواز [illegible] الرخصة من
الشارع لان العبادة توقيفية يحتاج الى التوقيف لا لان القول الاول ناف له واذا صام الزائد من باب عموم
الصوم فلا ضرر اصلا وكذلك الكلام في عدد الاذكار والتسبيحات ولكن في بعض الاخبار النهي عن التعدي في [illegible]
اعتقاد ان الزائد مثل المأمور به في الاجر لعدم الجواز واما اذا قيل يجب عليك صوم عشرة ايام فلا يجوز الاكتفاء
بالتسعة لعدم الامتثال بالمنطوق لا ان المفهوم يقتضي ذلك ولو ورد الامر [illegible] فلا [illegible] السابق فان
ان مفهوم القول الاول يقتضي عدمها فلا بد من الترجيح واما ان في بعض المواضع الذي لا يجوز التعدي الى [illegible]
[illegible] فانما هو بدليل خارجي فعدم جواز زيادة الحد مثلا على الثمانين او المائة جلدة فانما هو لحرمة الاذى [illegible]

بيقتصر على التوظيف وعدم قبول الشاهد الواحد انما هو لاعتقاد ان الشرع وهو الشاهد هذا مقتضى المنطوق كما
اشرنا وكذا كون القلة اقل من كر او قلتين في النجاسة ولذلك نرى ان الكراية لا تجنس لان المناط في الحكم
هو الكثرة وعدم نقص الماء عن هذا المقدار ولهذا عدم كون اكثر من ذلك ايضا وبالجملة الاعداد المعتبرة في الشرع
قد يتوافق حكمها مع الاقل والاكثر وقد يتخالف فاستعماله عام والعام لا يدل على الخاص وقد يتوهم ان تحديد اقل
الحيض بالثلثة واكثره بالعشرة انما استفيد من مفهوم مخالفة العدد في قوله اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام
فانه لا يجوز التجاوز ولا الاقتصار بالاقل وفيه نظر لان تحديد الاقل لا يتم الا بعدم تحقق الحيض في ترتب
الاحكام هو الاقل بان لا يكون اقل والا فلا يتحقق بثلثة ولا يفهم هذا من مفهوم العدد في شيء وقس على هذا حال
الاكثر والظاهر ان الكلام في المقدار والمسافة واشباهها هو الكلام في العدد واما مفهوم الزمان والمكان فحكمهما
كذلك وذهب الى حجيتهما جماعة ويظهر الاستحسان والجواب ما تقدم فان قلت اذا قيل بعه في يوم كذا وخالف الوكيل
فالعقد غير صحيح وكذا غيره من العقود قلت لان المقيد في الوكالة تابع للفظ ويختص بما قيد لا من حيث المفهوم
بل من حيث اقتضاء الاذن في ذلك ولذلك لم يخالف من رد المفهوم في اختصاص الوكالة والوقف ونحوهما بما عين
وصفا وشرطا وزمانا ومكانا وغيرها وصح بما ذكرنا التمهيد الثاني في تمهيد القواعد **الباب الثالث** في العموم والخصوص
وفيه مقدمة ومقاصد اما المقدمة فالعام هو اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه او جزئياته كما
ذكره شيخنا البهائي واحترز بقيد الموضوع للدلالة على المثنى والجمع المنكر واسماء العدد فان العام موضوع للدلالة
على ذلك وان دل وهو له اجزاء او جزئيات ليحصل مثل الرجال على كل واحد من العشيرة الاثنين من افراده العموم
الافرادي وهذا اصطلاح والا فلا مانع من جعل العشرة المثبتة ايضا عاما كما يشهد به صحة الاستثناء فالعام
ضربان اما كلي يشمل افراده او كل يشمل اجزاءه والعام المعهود الغالب الاستعمال في كلامهم هو المعنى الاول ولذلك
ذكروا ان دلالة العموم على كل واحد من افراده دلالة تامة ويعبرون عنه بالكلي التفصيلي والكلي العددي
الافرادي النسبة بازاء الكل اي الهيئة الاجتماعية المعبر عنه بالكل المجموعي ويظهر الثمرة في النفي فلو كان العام
في قوله ولا تقتلوا اولادكم بمعنى الكل المجموعي لم يدل على حرمة قتل البعض بخلاف المعنى الاول نظير ضربت العشرة
وما ضربت العشرة ويجيء ان العموم قد يستفاد من جهة المقام لاقتضاء الحكمة ذلك وهو ايضا ليس من العام المصطلح
وان ترتب عليه احكامه **المقصد الاول في صيغ العموم** **قانون** اختلفوا في ان هل كون ما يدعى كونه موضوعا
للعموم من الالفاظ موضوعا له او مشتركا بينه وبين الخصوص او حقيقة في الخصوص على اقوال وقيل بالتوقف في الالفاظ
بثبوت الوضع للعموم اتفقوا في الالفاظ واختلفوا في الاخر فلنقدم الكلام في محل الخلاف في اصل الوضع والاظهر الاول
كونها حقيقة في العموم لنا التبادر فان اهل العرف يفهمون من قولنا ما ضربت احدا ومن دخل داري فاكرمه
ومن جاءك زيد فاكرمه ونحو ذلك العموم فلو قال السيد لعبده لا تضرب احدا فضرب العبد واحدا لاستحق التأديب
عقلا والعرف للاتفاق على دلالة كلمة التوحيد عليه والاتفاق على لزوم الحنث على من حلف على انه لا يضرب احدا وضرب
واحدا وان من ادعى ضرب رجل لو ردت تكذيبه قلت ما ضربت احدا ولولا انه سلب كلي لما ناقض الجزئية فان السلب
لا يناقض الايجاب الجزئي ولقضية ابن الزبعرى فانه لما سمع قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم

جهنم قال لاخصمن محمدا ثم جاءه وقال يا محمد اليس عُبِد عيسى وموسى والملائكة فقرره ولم ينكر العموم لا انه من الاخ وادل
من ذلك جوابه حيث قال ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل ثم بكر العموم ونحو ذلك وما اشتهر
كله ما في دورب العقول ان احل منهم كان من له نقد والشاة وما بينهما فانها خروج عن الحقيقة لنكتة وفي رواية
اخرى اجاب بان المراد عبادة الشياطين التي امرتهم بعبادة هؤلاء فنزل قوله تعالى الذين سبقت لهم منا الحسنى
عنها مبعدون حجة القائلين بانها حقيقة في الخصوص وجهان الاول ان الخصوص متيقن المراد من هذا اللفظ
من حيث استعملت سواء اريد منه الخصوص فقط او في ضمن العموم بخلاف العموم فانه مشكوك الارادة ولما كان الوضع
سبيل للفهم فلا بد له من مرجح فالاولى ان يجعل له موضوعا للمتعين المراد فانه اوفق بحكمة الواضع حيث ان غرضه
من الوضع التفهيم وبهذا التقرير يندفع ما اورد على الدليل بانه انما يدل على تعين الارادة لا الوضع والجواب ان
هذا اثبات اللغة بالترجيح العقلي وهو باطل لان طريقه منحصر في النقل اما صريحا محضا بالتواتر والاحاد او بما
تركب من العقل كما استفيد من مقدمتين نقليتين وضع مثل عموم الجمع المحلى باللام فانه يثبت بواسطة مقدمتين
مستفادتين من النقل احديهما ما ثبت من اهل اللغة جواز الاستثناء منه في كل فرد واكمل ارادة من الجمع ومحتمل
ثم اكد كل موضع وثانيهما ما ثبت ان الاستثناء هو اخراج ما لولاه لدخل فيحصل من ذلك انه يجوز اخراج كل فرد من
الجمع وان العقل يحكم بان الشيء ما لم يكن داخلا لا يمكن اخراجه منه فثبت ان جميع الافراد داخل فيه وهو معنى
كونه موضوعا للعموم وهكذا واما العقل المحض فلا مدخلية له في اثبات اللغات واما التبادر وصحة السلب
ونحوهما فانما هي ادلة الفرق بين الحقيقة والمجاز لا لاثبات اصل الوضع ولا بامر يرجع الى المقام وان كان خارجا
عما نحن فيه لتنبيه الغافلين فنقول ان الوضع لا يثبت الا بالنقل عن الواضع لبطلان مذهب عباد بن سليمان الصيمري
واصحاب التكسير من ان دلالة الالفاظ على المعنى انما نشأت من مناسبة ذاتية والا لتساوى المعاني بالنسبة الى اللفظ
فاما ان يكون هناك تخصيص وترجيح في الدلالة على المعنى اولا فعلى الثاني يلزم التخصيص من غير مخصص وعلى
الاول التخصيص بلا مخصص وهو المحال والجواب ان المرجح هو الارادة اما من الله لو كان هو الواضع كخلق الحوادث
في اوقاتها او من الخلق لو كان هو الواضع كتخصيص الاعلام بالاشخاص او بتبع اخطار المرجح فيما ذكر ثم يكون شيء
آخر مثل سبق المعنى الى الذهن من بين المعاني في حين تعقل وتعطاه [illegible]
والضدين وانتفاء اللفظ بالذات في وقت دون وقت لا يختص دون غيره فانه لا معنى له لان الذاتي لا يختلف
ولذلك وجه السكاكي هذا المذهب وقوله بان مراده ان الواضع لم يهمل المناسبة بين اللفظ والمعنى كما هو مذهب
اهل الاشتقاق فذكروا ان القضم بالقاف لكسر الشيء مع عدم الابانة والقصم بالقاف له مع الابانة للفرق
بين القاف والقاف في الشدة والرخاء كالفصيل من الكسر ثبت ان ثبوت طريق الوضع هو النقل لعدم امكان
العلم به من جهة اخرى والرجحانات العقلية والمناسبات الذوقية لم يثبت جواز الاستناد اليها في اثبات الاسماء
التي يتفقه كالاحكام الشرعية الفرعية ولذلك لا يجوز اثباتها بالقياس عندكم كما جوزه قوم من العامة فيما الدوار
بالاسم مع معنى في المسمى وجودا وعدما كالخمر فانها دائرة مع تخمير العقل وجودا وعدما فقبله عصير وبعده خل
الدوران يفيد العلية فكان الواضع قال سميت هذا خمرا لانه يخمر العقل فيجوز تسمية كلما فيه هذه العلة خمرا

ترجيحنا انه بالعموم كرجحنه في سائر الكلمات كما اشرنا اليه في اوائل الكتاب وهو يكفي لعدم ثبوت مجيء الباب
مع ان جماعة من جوزوا العمل بالقياس لم يجوزوه في اللغة وقد يقلب الدوران على المستدل باثبات التسمية بوجوب
الفعل والمحل وهو ثابت العنب ايضا فان المجموع اذا وجد وجد التسمية واذا انتفى انتفى فالعلة مركبة ثم لا يذهب عليك
ان رفع كل فاعل لم يسمع رفعه من العرب ونصب كل مفعول لم يسمع نصبه ونحو ذلك وكذا الطلاق الزجل على من
يطلقه العرب وكذا اقسام المجازات وانواع العلاقات ليس من باب القياس بل هو استقراء من كلام العرب
وتتبع تراكيبهم بحيث حصل الجزم بتجويزهم ذلك وهذا وان الاختلاف في جواز الاعتماد على خلبة واقتا الاعتماد على
التبادر وعدم صحة السلب ورجحان المجاز على الاشتراك ونحو ذلك فليس من باب اثبات الوضع بالعقل بل انما
هو التمييز والتفرقة بين الحقائق والمجازات والحاصل ان الاجنبي باصطلاح قوم الجاهل باوضاع كلامهم اذا
راهم انهم يستعملون لفظا في معان متعددة ولا يعرف انها حقيقة وانها مجاز فلا ريب انه في ذلك الاصطلاح
الفاظا مفردة والفاظا مستعملة في غير الموضوعات لها بعلاقة فمجرد من عقائد الواضع ونحو ذلك كما هو الذائع
والديدن في جميع اللغات والاصطلاحات وبعلم ان ما يتكلمون به قد يلغز اليهم من واضع اصطلاحهم حقيقة
كان او مجازا ولكنه يريد ان يميز بين الحقيقة والمجاز ويعرف ان المعاني المتعددة التي يستعملون فيها لفظا
واحدا على التناوب انها حقيقة وانها مجاز فيتفحص عن احوالهم فاما ان يصرحون له بنقل الوضع او يظهرون بالاولة
مما ورائهم خواص الحقيقة في البعض وخواص المجاز في الآخر فمن خواص الحقيقة التبادر وعدم صحة السلب ومن
خواص المجاز تبادر الغير وصحة السلب من العلم بالعرض الخاص يحصل العلم بالمعروض ومعرفة خاصة الشيء
خارج لا يحتاج الى النقل من الواضع فالمقصود بالذات من استعلام هذه الخواص تحصيل العلم بالوضع بعنوان
الحقيقة لا تحصيل العلم بمطلق الوضع وان حصل العلم بالوضع في ضمنه ايضا فان القدر المشترك بين الوضع الحقيقي
والمجازي حاصل لذلك الجاهل وانما اشكاله في تعيين الخصوصية فطلب تحصيل العلم بالقدر المشترك تحصيل
الحاصل فان قلت نعم ولكن ذلك لا ينفي القول باثبات اللغة بالعقل فان اللغة هي الالفاظ التي وضع
لمعنى سواء كان بالوضع الشخصي او النوعي الحقيقي او المجازي فانها ثبت بالعقل فيلزم ثبوت اللغة بالعقل
فهنا اثبات المعنى الحقيقي مثلا بالتبادر هو دليل عقلي ح ان اثبات الوضع مخصوص على ما ذكر المستدل ايضا
اثبات الحقيقة لا لمطلق اللغة قلت المراد من عدم ثبوت اللغة بالعقل عدم امكان الاستدلال عليه من
طريق العقل من دون الاستناد الى وضع الواضع من حيث هو وضع الواضع واما طريق الاستناد الى الوضع الواضع من
حيث هو فلا مانع منه فان التبادر وعدم صحة السلب والنقل المتواتر والآحاد كلها معلولات الوضع ودلالتها
انية غاية الامر كون بعضها قطعيا وبعضها ظنيا فلا ابعد ان يوجه ما ذكروه من ان طريق اثبات اللغة اما متواتر
واما الآحاد بان مرادهم ان طريقه اما قطعي واما ظني كخبر الآحاد والتبادر وعدم صحة السلب والاستقراء يعني
كون هذه الهيئة الخاصة مثلا مستعملا في معنى خاص في اكثر الموارد وامثال ذلك كلها من الظنيات وكلها معلولات الوضع
واما ما يكون خارجية العقل وكون الاول يثبت المراد وامثالها فهي على فرض تسليمها من العلل الموجبة للوضع
التي يستدل بوجودها على العلم بوجود الوضع ايضا وهذا هو الممنوع مثل التبادر اذ انه من علامات في دلالة الوضع

من جملة الشرعيات فالا النقل المتواتر والآحاد مثل اتفاق العلماء الكاشف عن رأي المعصوم وتقرير الكاشف
عنه قبالا للاخبار المتواترة او اخبار الآحاد في الشرعيات فافهم ذلك واضبطه فلا نرجع الى ما كنا فيه فنقول
وقد يعارض الدليل على تقدير التسليم بان الحمل على العموم احوط وهو مختار لان ذلك انما يتم في الواجب فيلزم
التكليف بالاباحة هكذا قيل واورد عليه بالمنع في الواجب ايضا كما في اقتلوا المشركين فان قتل الكل
من مخالفة الامر الثاني انه اشتهر في الالسن حتى صار مثلا انه ما من عام الا وقد خص منه وهذا وارد على
سبيل المبالغة والحاق القليل بالعدم والظن يقتضي كونه حقيقة في الاغلب مجازا في الاقل تقليلا للمجاز واجيب
بان احتياج خروج البعض عنها الى التخصيص مختص في الفاظ العموم وبوهن التمسك بمثل هذه الشهرة اولا
ويمنع انا في الاول فلان احتياج الخروج الى المخصص عند المستدل ليس لظهور العام في العموم بل لان اللفظ
عنده موضوع لبعض ما صدق عليه مفهوم الصيغة من غير تعيين ولما كان ذلك البعض محتملا للكل والاخص
فالتخصيص انما يحتاج اليه لبيان المراد من لفظ العام لان العام ظاهر في الجميع حتى يحتاج الى ارادة البعض
ولعل هذا التوهم نشأ من لفظ ومدخليته وبتعبير المستدل بذلك انما هو ظاهر من العموم وتكلم باصطلاح
والاجاب واما مراد المستدل ان غالب استعمال الالفاظ التي يدعي عمومها في بعض ما يصلح له اللفظ والغلبة علامة
فالتمييز في الجواب مع كون غلبة الاستعمال دليلا للحقيقة سيما لكنه يصير دليلا اذا لم يثبت الدليل على كونها
حقيقة في الاقل وقد بينا الاول واما في الثاني فلان تمسك المستدل ليس هو نفس الاشتهار بل لان ذلك
الكلام حقيقة والمثل مطابق للواقع حتى ان ذلك المثل ايضا مخصص في نفس الامر لان انه بكل شيء عليم وانما
قال وارد على سبيل المبالغة لانه لو كان المراد ظاهره لكان كذبا للزوم التخصيص في نفس المثل واحتج
القائل بالاشتراك بالاستعمال فيهما وظاهر الاستعمال الحقيقة وبانه ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما مر مرارا
وبانه لو كان حقيقة في العموم لعلم اما بالعقل او بالنقل والآحاد اما متواتر او الآحاد او لا مجال للعقل والنقل
يفيد اليقين ولو كان متواترا لاستوى الكل فيه وبان التمييز بين الحقيقة والمجاز لا ينحصر في نقل الواضع
النقل عنه صريحا بل قد يعلم بوجود الخواص كما اشرنا والخاصة موجودة فيها وهو التبادر كما يتبادر ادلة على
وجوب تحصيل اليقين ولا يلزم استواء الكل في المتواتر لاختلاف الدواعي والموانع وجهة التوقف عدم ظهور
المأخذ وقد عرفته قانون صيغ العموم على القول بوضع اللفظ له كثيرة منها لفظ كل والاظهر انه حقيقة
في العموم وارادة الهيئة الاجتماعية منه مجاز لتبادر خلافه وهو العموم الافرادي وكذلك لفظ الجميع وما يتصرف
كاجمع وجمعا واجمعين وتوابعه المشهورة ومنها لفظ سائر على اطلاقيها ان كان الحق في ارادة الباقي فائدة ظم
في تمام الباقي ومنها كافة وقاطبة ومن وما الشرطيتان والاستفهاميتان واما الموصولتان فلا عموم فيهما
بمعنى الشرط وبينهم ذلك من الخارج والا فالاظهر الحمل على الموصولة ولا عموم الآن ويحمل من باب الاطلاق كما
يجيء في الجمع المحلى باللام والاظهر الاقرب انهما حقيقة في غير اولي العلم ودونه انه حقيقة في الاعم منه
كما ذهب اليه جماعة متنوعة وكذلك النكرتان والموصوفتان لا عموم فيهما نحو مررت بمن او بما معجب لك ومن
الكائن ما الزمانية مثل لا ادمت عليه قائما والمصدرية اذا وصلت بفعل مستقبل مثل يعجبني ما تصنع

ايح الشرط والاستفهام وعن جمهور الاصوليين انها عامة في اول الحال وعند بعضهم الا انها لمنكرة بخلاف كل فلو قال اي كلية
ان رجل حل المجد فاعطه درهما انتقض على اعطاء واحد بخلاف كل منهما وهذا ما ذكرنا بان ذلك وجهان في وجه ان
وكيف واذا الشرطية اذا اتصلت بواحد منها واما اذا استعملت فيه فيحمل على العموم اذا اقتضاه الحكم بالان وهنا
الفاظ اخر مذكورة في تمهيد القواعد عدديه والعبارات الكل المبادر فان ثم لتباد دريت الحقيقة والاهان
اقتضاه الحكم ايضا كما عرفت والا فلا عموم وتستقصى الكلام في بعضها لاشكال والخلاف فيه بالخصوص **قانون**
اختلف اصحابنا وغيرهم انه لم ظاهر في افادة الجمع المحلى باللام العموم في دلالة المفرد المحلى عليه وتنقيح المطلب يستدعي
تمهيد مقدمات الاولى المراد بالمفرد هنا اسم الجنس ولا بد من بيان المراد من الجنس واسم الجنس فاعلم ان المراد
بالجنس هو الطبيعة الكلية المقررة في نفس الامر مع قطع النظر عن وضع لفظ له فمفهوم الرجل بمعنى ذات ثبت له
الرجولية الذي هو مقابل مفهوم المرأة هو الجنس ولا يعتبر في تحقق مفهومه وحدة ولا كثرة بل يتحقق مع الواحد
وما فوقه والقليل والكثير ولفظ رجل اسم يدل على ذلك الجنس لكنهم اختلفوا في ان المراد باسم الجنس هل الماهية المطلقة لا
بشرط شيء فيكون مطابقا للمسمى او الماهية مع وحدة لا بعينها ويسمى فرد المنتشر والاقوى الاول وذلك لان الاسماء
التي يتعاور عليها الغايات المختلفة بسبب تعاور الالفاظ الغير المستقلة عليها كالتنوين والالف واللام والنون وغيرها
من المغيرات لا بد ان يكون لها مع قطع النظر عنها معنى حقيقي وضع اللفظ له كما انه يحصل لها بسبب لحوق هذه
اللواحق اوضاع نوعية مستفادة من استقراء كلامهم والقول بثبوت الوضع الشخصي بالنسبة الى كل واحد من
الغايات بملاحظة كل واحد من اللواحق في كل واحد من الاسماء المعلمة جزاف فيستفاد من ملاحظة تعاور الغايات
المختلفة على اللفظ بسبب تعاور اللحوقات بحسب المقامات ان هنالك مفهوما مشتركا بينها مع قطع النظر عن اللواحق
يوجد منه شيء في الكل ويتفاوت بحسب المقامات وليس ذلك الا في مثل رجل الا معنى الماهية لا بشرط لا اقبال الاسم
لا يخلو عن شيء من اللواحق ولا يجوز استعماله بدون شيء منها فلم لا تقول ان رجلا منونا موضوع لكذا ومعرفا
باللام موضوع لكذا وملحقا به الالف والنون لكذا فلا يجب ان يكون الرجل خاليا عن تلك اللواحق حتى يلزم له
اثبات معنى ويقال انه موضوع للجنس والماهية لا بشرط لانا نقول اولا ان مفهوم الرجل لا بشرط مع قطع النظر عن
التعيين في الذهن مفهوم مستقل يحتاج الى لفظ في التفهيم وثانيا انه ظاهر مستعمل في الاسماء المعدودة
ولا ريب انه ليس فيها رجل بل هو موضوع لمعنى الاسماء ذكرنا وثالثا ان كل اللواحق ليس فيما يفيد معنى جديدا ولا
يجب ان يؤثر في المعنى تاثيرا ومنشأ التوهم في هذا الاعتراض لزوم اتمام الاسم باحد المذكورات وبعد فوات
تنوين التمكن اية تمام به الاسم ولكن ليس الغرض منه الا امرا متعلقا بالاعراب كما في جاءني زيد فقولك رجل
جاءني لا امرأة انما تريد به بيان الماهية وكذلك اسد علي وفي الحروب نعامة وكيف كان فالظاهر ان لفظ رجل
خاليا عن اللام والتنوين موضوع للماهية لا بشرط شيء ويدل عليه ما نقلنا سابقا عن السكاكي من اتفاقهم على كون المصادر
الخالية عن اللام والتنوين حقيقة في الماهية لا بشرط وعلى هذا فاسم الجنس بمادته مع قطع النظر عن اللواحق اسم
جنس موضوع للماهية لا بشرط شيء واذا دخلت التنوين فيصير ظاهرا في فرد من افراد تلك الطبيعة الموجودة في ضمن
فرد غير معين ومن هنا غلط من اخذ الوحدة الغير المعينة في تعريف اسم الجنس وجعلها في معناه نظرا الى ان المقصود

الوضع التركيبي لتفهيم المعنى والاسم لا يستعمل بدون التنوين واللام وغيرهما الا نادرا وانت خبير بان ... لا يدل على
العام وكونه كذلك في بعض الاحيان لا يستلزم مطلقا فان ذلك لا يجري في مثل الرجل خير من المرأة وان قلت انا نجد
في تنوين المنكر منه قلت منع ذلك بان اطلاق القائل الذي ذكرنا في مثل المثالين المتقدمين وفي مثل قولك لمن يسئل عن شبح
يجيء ويتردد في كونه رجلا او امرأة انه رجل فان المراد من التنوين هنا ليس الاشارة الى الفرد الغير المعين بل المراد انه
هذه الماهية لا غير هذا ولاجل هذا ينظر من قال ان اسم الجنس موضوع للماهية المطلقة فحمل لنا رجل في جاءني نكرة لا اسم
جنس ولهذا جعلوا النكرة قسيما لاسم الجنس والا فالنكارة قد يلاحظ بالنسبة الى الطبيعة الذي عين بملاحظة حضورها في الذهن
والتعريف وعدمه ورجل في المثال المتقدم نكرة باعتبار عدم ملاحظة تعيين الطبيعة وفي المثال المتاخر باعتبار ملاحظة
عدم تعيين الفرد وبالجملة فهنا اربعة امثلة رجل خاليا عن اللام والتنوين وهذا رجل يعني لا امرأة او رجلان
رجل وجئني برجل والرجل خير من المرأة اما الاول فالمراد الطبيعة لا بشرط بلا ريب لعل القائل بدخول الوحدة الغير
المعينة غفل عن هذا ونظر الى المركبات الى مثل الاسماء المعدودة لندرة استعمالها في المحاورات والا فلا بد ان يقول
بدخول الوحدة فيه ايضا واما الثاني فهو اسم جنس منكر بمعنى التنكير داخل الطبيعة مقابل تعينها في الذهن واما
الثالث فهو نكرة بمعنى ان المراد فرد من ذلك الجنس لا بعينه اصلا كما في جئني برجل او عند المتكلم كما في جاءني
رجل وعلى قول من يقول بدخول الوحدة الغير المعينة في الجنس فيكون اسم جنس فلا يبقى فرق عنده بين القائل
اسم الجنس والنكرة ولا يصح له جعل النكرة قسيما لاسم الجنس اذ كان مراده اسم الجنس الغير المعرف واما الرابع فهو
تعيين الطبيعة واشارة الى حضورها في الذهن على المختار ومعنى مجازي لاسم الجنس على القول الثاني لعدم ارادة
الكثرة جزءا فقد استعمل في جزء ما وضع له ويجيء الكلام في باقي اقسام المعرف باللام وحاصل الكلام وتتميم المرام
ان رجلا مثلا مع قطع النظر عن اللام والتنوين له وضع والقول بانه لا بد ان يكون الوضع ناشيا مع التنوين او
اللام او غيرهما محتاج الى دليل فان الحروف تلك اللحوقات في احاد جميع الالفاظ ليس وضعا من العرب الا في
فيه من العرب انما هو نوعيا ولا ريب ان هذه اللواحق تتفاوت على لفظ واحد على مقتضى المقام والقول بثبوت
وضعه بعضها على بعض بان يقال مثلا وضع العرب اولا في استعمال اللفظ مع التنوين لافادة الوحدة ثم مع اللام
لسلب ذلك وارادة الماهية ثم مع الالف والنون لسلب ذلك وارادة التثنية وهكذا جزاف واعتساف فالقول باثبات
الجنس المعرف باللام كان اصله منونا ثم عرف باللام او بالعكس وهكذا قول بلا دليل وترجيح بلا مرجح فلا بد من
شيء خال من جميع تلك العوارض يتساوى نسبته الى الجميع فلا بد من القول بان اللفظ مع قطع النظر عن اللواحق
له معنى وانما يتفاوت المعنى بسبب تلك اللحوقات بمقتضى حاجة المتكلم بحسب المقامات ولا ريب انهم استعملوا في مثل
رجل امرأة هذه الوجوه الثلث فهذا التركيب موضوعة للماهية الموجودة وانما وقع الخلاف في ان ما صح في ضمن فرد
معين وعدمه والاظهر الوضع ثم ثبت مع ان السكاكي نقل اجماع اهل العربية على ان المصادر الخالية عن اللام
والتنوين موضوعة للماهية لا بشرط ويبعد الفرق بينها وبين غيرها فاذا نقول اسم الجنس عبارة عما دل على الماهية
لا بشرط شيء وهو الاسم الخالي عن اللحوقات وقد يلحقه تنوين التمكن كما في مثل هذا رجل لا امرأة وقد يلحقه الثانية
اسد علي وفي الحروب نعامة وقد يلحقها الالف واللام للاشارة الى نفس الطبيعة وتعيينه كمثل الرجل خير من المرأة

هذه الاسامي ان النعت الجايب الفرد لا واحدا ولا كثيرا واما اذا الحقه التنوين المفيد الوحدة في بعض نكرة ولا يقال الجمع
اسم الجنس فالمراد به فرد من ذلك الجنس ولو الحقه الالف والنون فيصير تثنية فالمراد به فردان من ذلك الجنس وهكذا الجمع
اذا الحقه الالف واللام فان اريد بها الاشارة الى فرد خاص باعتبار العهد في الخارج فهو المعهود الخارجي وهذا اما
باعتبار ذكره سابقا كقوله تعالى فعصى فرعون الرسول والمصباح في زجاجة فيقال له العهد الذكري او باعتبار حضوره
كقوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ونحو يا ايها الرجل وهذا الرجل وكما يشار بعين اللام الى الفرد المعين
المعهود فقد يشار بها الى الصنف المعين من الجنس كما سيجئ وذلك من ارجاع الفرد المحلى باللام الى الافراد المتعارفة
وسيشير اليه وكما يمكن ارادة الفرد المعين من الطبيعة الداخلة عليها اللام بلام العهد كذلك يمكن ارادة احد
المشترك ايضا كما هو احد الاحتمالين في الارجاع الى الافراد الغالبة كما سيجيء انشاء الله تعالى وان اشير بها الى نفس الطبيعة
لاجل تعريف الجنس وتعيينه من غير نظر الى الفرد كما في قولك الرجل خير من المرأة وهو قسمان قسم يمتنع ارادة الافراد منه
لكنه لم يرد كما في المثال المذكور وكما في التعريفات مثل الانسان حيوان ناطق وقسم لا يمكن ارادة الافراد كقولك
الحيوان جنس والانسان نوع وقسم قد يراد بذلك الماهية باعتبار الوجود ويطلق المعرف بلام الجنس ويراد منه فرد
موجود في الخارج من دون تعيين لمعهوديته في الذهن وكونه جزئيا من جزئياتها مطابقا لها بعض الافراد الغير المعينة
كما في قولك ادخل السوق واشتر اللحم وذلك انما يكون اذا قام القرينة على عدم جواز ارادة الماهية من حيث هي
ولا من حيث وجودها في ضمن جميع الافراد كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين وجعل المعهود الذهني
خارجا عن المعرف بلام الجنس هو المذكور في كلام القوم ووجهه ان معرفة الجنس لا يكفي في تعيين شيء من افراده بل
يحتاج الى معرفة اخرى وفيه ان الاستغراق وارادة فرد ما ايضا لا يكفي فيهما معرفة الجنس بل يحتاج الى ارجاع
هو ما يدل على عدم امكان ارادة الماهية من حيث هي هي وعدم امكان ارادة البعض الغير المعين ايضا في الاستغراق
فالاولى ان يجعل المقسم اسم الجنس المعرف باللام ويقال انه ان يقصد باللام محض تعيين الطبيعة والاشارة
اليها كما هو اصل موضوع الالف واللام ولم يقصد ازيد منه فاصل العدم فيما يحتمل غيره فهو تعريف الجنس وان
ان يقصد بها الطبيعة باعتبار الوجود فاما ان يثبت قرينة على ارادة فرد خاص فهو العهد الخارجي والا فان ثبت
قرينة على عدم جواز ارادة جميع الافراد فهو العهد الذهني والا فللاستغراق ويبقى الكلام في امور الاول
هل يكون مجرد المعهودية في الخارج في حمل اللفظ عليه او يحتاج الى شيء آخر والثاني ان الحمل على العهد الذهني كيف
صار بعد عدم امكان الحمل على الاستغراق والثالث ما وجه الحمل على الاستغراق اذا لم يعهد شيء في الخارج
وهل هو من باب دلالة العقل او اللفظ وسيجيء الكلام فيها والفرق بين العهد الذهني والنكرة ليس الا
من جهة ان الدلالة على الفرد في العهد بالقرينة وفي النكرة بالوضع والظاهر انه ايضا يستعمل في كلا معنيي النكرة
ما كان من باب جاءني رجل من اقصى المدينة او من باب جئني برجل واما الفرق بين علم الجنس واسم الجنس فان علم
الجنس فقد وضع للماهية المتحدة مع ملاحظة تعينها وحضورها في الذهن كاسامة … ولهذا يعامل معها معاملة
المعارف بخلاف اسم الجنس فان التعيين والتعريف انما يحصل فيه بالآلة مثل الالف واللام فالعلم يدل عليه
بجوهره واسم الجنس يدل بالآلة واما الكلي الطبيعي فلا مناسبة بينه وبين اسم الجنس والمناسب انما هو نفس الجنس

كالانسان في ما عرفت وهو في معنى النكرة وان كان يجري عليه احكام المعارف وقد يراد بها الماهية باعتبار وجودها في ضمن جميع الافراد

ليس كل جنس يكون كليا طبيعيا فالجنس اعم فان الكلي الطبيعي معروض لمفهوم الكلي ونفس الكلي جنس فالجنس اعم مطلقا
واما الفرق بين اسم الجمع واسم الجنس فهو ان اسم الجنس يقع على الواحد والاثنين بالوضع بخلاف اسم الجمع … الثانية
لا اختصاص للجنسية بالمفردات بل قد يحصل في الجمع ايضا لا بمعنى ان المراد من الجمع هو الجنس الموجود في ضمن جماعة كما
في النكرة انه الجنس والطبيعة مع قيد وحدة غير معينة بل بمعنى ان الجماعة ايضا مفهوم كلي … ان جماعة الرجال
ايضا مفهوم كلي … جميع الصور المتقدمة فيه فيقال لفظ الرجال مع قطع النظر عن اللام والتنوين موضوع
لما فوق الاثنين وهو يشمل الثلثة والاربعة وجميع رجال العالم فقد ينون ويراد به الوحدة اعني جماعة واحدة
مثل النكرة الافرادية في المفرد وقد ينون لمحض التمكن ويراد به الماهية بدون ملاحظة التعيين او التنوين …
وقد يعرف ويراد به العهد الذهني كقوله تعالى الا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة
… يكون الجملة صفة للمستضعفين … وقد يثنى ويقال رجالان وقد يجمع كما يجمل جمالات … التثنية
فلا يجري جميع ما ذكرنا فيه فان القدر المشترك بين كل واحد من الجموع ومجموعها موجود وهو مفهوم جماعة الرجال
بخلاف رجلان فان مفهوم اثنان من الرجال مشترك بين كل واحد من الاثنينات بخلاف الجمع فانه …
او اثنين من الرجال ولكن التثنية ايضا قد يراد به النكرة وقد يراد به التعريف العهد الخارجي والعهد الذهني
ايضا وقد يراد به الاستغراق فالمعنى يقرب من الجمع كما ان الجمعية يعرض الجنس ثم ان الجمع المعرف باللام قد يراد
الجنس يعني ان الجمع يعرف بلام الجنس فيسقط عنه اعتبار الجمعية ويبقى ارادة الجنس … يجوز ارادة الواحد منه
والى هذا ينظر … في تقريب الحكم … المتعلق باحتمال الكتب … حيث نقض … وجوب
القتل على الشخص بان المراد جنس الفعل وجنس الكتب ولكنه مجاز لان انسلاخ معنى الجمعية لا يوجب كون اللفظ حقيقة
في الفرد كما صرح به في قولهم فلان يركب الخيل مجازا … قتلوا فلانا وقد قتله واحد منهم مع ان انسلاخ
الجمعية لا يوجب انسلاخ العموم بالنسبة الى هذا المعنى المجازي … الرجال … النساء …
حقيقة في العموم كما هو المشهور المعروف فيكون مجازا نعم يمكن ان يقال بعد التجوز وارادة الجنس فلا يكون
ارادة الواحد مجازا بالنسبة الى هذا المعنى المجازي ومثل قوله تعالى الرجال قوامون على النساء تحتمل انسلاخ الجمعية
جنس الجمع كليهما ولعل الثاني اظهر الثالثة قد علمت ان الالفاظ الموضوعة للمفاهيم الكلية لها وضع
مع قطع النظر عن اللواحق ووضع نوعي بالنظر الى لحوقها فاعلم ان الوضع النوعي الحاصل بسبب اللواحق قد يكون
حقيقيا وقد يكون مجازيا كسائر الحقائق والمجازات وتفصيل الاحتمالات هنا ان المعاني الستة … بحسب
اللام والتنوين او بغيرهما ايها حقيقة وايها مجاز اذ كما ان وضع المجازات نوعي باعتبار ملاحظة انواع
العلائق فقد يكون وضع الحقائق ايضا نوعيا باعتبار الهيئة والتركيب فنقول تعريف الماهية وتعيينها … اللام
مما لا ينبغي الريب في كونه معنى حقيقيا للمفرد المعرف باللام واما دلالته على العهد الذهني او الخارجي او الاستغراق
ففيه اشكال والظاهر من التفتازاني … في المطول ان استعماله في العهد الذهني حقيقة فان المراد …
وفهم الفرد من القرينة كما في قولك ادخل السوق … فان المعنى المستعمل فيه اللفظ هو ما كان الغرض الاصلي من الاستعمال
هو الدلالة عليه والمقصود الاصلي هنا ارادة الجنس لكن فهم ارادة فرد منه بانضمام قرينة المقام ويلزم من ذلك …

او نقول معنى تم

في الاستغراق ايضا حقيقة لا دهانه من افراد الجنس وبسبب قيام القرينة على ارادة فرد معين يحمل عليه بل يلزم ان
في العهد الخارجي ... ما بينا من عدم الفرق وضعف اعتراضه عن تقريب الجنس وحال ما ضيه ويظهر من ذلك من
غير من العلامة ايضا وهنا انه ابحث لو جعل اسم الجنس هي الماهية لا بشرط والا فعلى اعتبار الوحدة الغير المعينة فيه
مجاز بسبب التقريب لا انتفاء الوحدة فيه وارادة الوحدة الثابتة بسبب المقام في العهد الذهني او الكثرة في الاستغراق
انما هو بقرينة المقام لا بسبب كان في اصل الوضع له والا لزم في الاستغراق جريا وانا اقول ان الحاق المعرف
بلام الجنس هي الماهية المعراة عن ملاحظة الافراد مع التعيين والحضور في الذهن وذكره وارادة فرد منه استعمال
اللفظ في غير ما وضع له لا بعنوان التقريب عن ملاحظة الافراد ليس عبارة عن ملاحظة عدمها فلا منافاة كما يقال هذا
رجل لا امرأة وهو حقيقة جزما الا انا نجيب عنه بنظير ما اشرنا اليه في بحث استعمال اللفظ المشترك في المعنيين من ان
الوضع لا ينفي الاحكام الترتيبية وان اللفظ المشترك موضوع لكل واحد من المعاني في حال الوحدة لا بشرط الوحدة
وانه لا رخصة في ارادة غيره معه لا ريب ان حال عدم الملاحظة مغاير لحال اعتبار الملاحظة ... اللفظ الموضوع
لمعنى وارادة معنى آخر منه غير جعل اللفظ الموضوع لمعنى على معنى آخر ... في الجملة والثاني مما لا يستلزم المجازية
كما في قولك هذا رجل فان المراد هنا صدق رجل على ما اشير اليه وغاية افادة اتحاد وجودهما لا كونهما موجودا
واحدا كما اشرنا في مفهوم الحصر بقولك زيد الرجل يفيد معنى زيد ورجل لذلك يحمل الاول على الثاني فلان
ان زيدا نفس الطبيعة ومعنى الثاني انه يصدق عليه انه رجل اذا عرفت هذا علمت ان القول بكون الاقسام
من اقسام المعرف بلام الجنس ... حقيقة في الكل غير صحيح فلا بد اما من القول بالاشتراك اللفظي او كونه حقيقة
ومجازا في الآخر والذي يترجح في النظر هو كونه حقيقة في تعريف الجنس مجازا في غيره للتبادر في التعريف ... من
بقية الحقيقة في العهد والاستغراق لا بد له من جعل اثبات وضع جديد للماهية التركيبية او يقول باشتراك
اللام لفظا في افادة كل واحد منها ونقيضها الحاجة الى القرينة والتبادر وغيره مما سنذكره ... عدم ارادة
... مع ما ذكرنا وعلى ما ذكرنا من التقريب في الجمع مطابقا للفرد لا يبعد ان يقال انه ايضا حقيقة في الجنس اذا عرف باللام
لكن الغالب في استعماله الاستغراق فلعله لوضع جديد للماهية التركيبية وستحققه ان شاء الله تعالى في الكلام في
النكرة وانه حقيقة في ايضا فقولنا رجل جائني لا امرأة وجائني رجل وجئني برجل ونحو ذلك انما النكرة حقيقة
وانما مجازا لاشتراك بينها لفظا او معنى ويظهر الثمرة في التخاطب ... القرينة كقولك رجل جائني فيحتمل ارادة
الجنس لا شيئين كما هو معنى النكرة المصطلحة المجعولة قسيما لاسم الجنس ويحتمل ارادة نفس الماهية بدون اعتبار حضور
في الذهن ... انه حقيقة في النكرة المصطلحة فاطلاقها على اسم الجنس المنكر يكون مجازا ويحتمل كونها حقيقة في
الاعم **تنبيه** اعلم ان استعمال الكلي في الفرد يتصور على وجوه لا بد من معرفتها ومعرفة ان ايها حقيقة وايها مجاز
منها حمل الكلي على الفرد صريحا مثل ان يقال زيد انسان فالانسان قد حمل على زيد ولكنه لم يستعمل في زيد بل استعمل في
مفهوم الكلي الذي زيد احد افراده وتنوينه تنوين التمكن لا التنكير لا يقال ان الحمل يقتضي الاتحاد فاذا كان المراد
بالانسان هو مفهوم الكلي فيلزم ان يكون الانسان مختصا بزيد لانا نقول الاتحاد في الحمل لا يقتضي الاتحاد في
الموضوع في الوجود ولا يقتضي كونهما موجودا واحدا والا لبطل ... ما يصدق على الاخص منه صدق الكلي دون العكس

لا يصح اطلاق على المذكورات بعنوان الحقيقة لا ان يقول ان المعرف بلام الجنس

المتعين

استعمال الكلي في الفرد

العكس فالحاصل ان زيدا والانسان موجودان بوجود واحد وانما يمكن ان يوجد الانسان مع عمرو ايضا بوجود واحد
ولو اريد كونهما موجودا واحدا فلا ريب انه لا يصح الا على سبيل المبالغة وهذا هو محل النزاع ان الانسان محمول على زيد
مع الخصوصية يعني ان زيدا لا يعتبر انسانا الا بشرط كونهما موجودا واحدا وهذا المعنى يستفاد من الحمل بل ... حمل
الوجود مع فلا مجازية في اللفظ اصلا بل المجاز انما هو في الاسناد وهو خارج عما نحن فيه ومن هنا يعلم ان الانسان زيد
معرفا باللام وان استلزم المجاز فالاولى ان يجعل هذا من اقسام اطلاق الكلي على الفرد ومنها ان يطلق الكلي و
يراد به الفرد وهذا يتصور على اقسام مثل جائني رجل وجئني برجل وهذا الرجل فعل كذا ولو اريد اتحاد المفهوم
الفرد في كل منها بان يكون المراد جائني شخص من افراد الرجل الجزئيات يكون مع الفرد موجودا واحدا ويكون هو هو فلا
انه مجاز في الجميع وهذا معنى قولهم اذا اطلق العام على الخاص مع قيد الخصوصية فهو مجاز وان اريد كونهما موجودا
بوجود واحد فهو حقيقة لكن فهم ذلك يحتاج الى لطف قريحة وبيانه انا قد حققنا لك ان اللفظ الموضوع للكلي
وهو الجنس يحتمل ان يكون للقليل والكثير الشأن بشؤون مختلفة هو مادة اللفظ المجرد بدون اللام والتنوين واذا
دخله تنوين التمكين ايضا في بعض الصور واما اذا دخله تنوين التنكير فلا ريب انه يحصل له معنى آخر يوضع نوعي
معنى كما يحصل بسائر التصرفات الاخر الموجبة لتنوع الاوضاع كالتثنية والجمع وغيرهما يعني قولنا جائني رجل اي شخص
من الجائي عند المتكلم غير معين عند المخاطب معناه في الحقيقة التخيل جائني شخص متصف بانه رجل فيستلزم ذلك
التقييدية المستفادة من المادة والتنوين نسبة جزئية فمعنى قولنا هو رجل الحمل المتعارف والكلام فيه مثل الكلام في
زيد انسان كما مر ولا مجازية في اطلاقه ولا في نسبته كما بينا ولو اريد ما يتحقق مع الاتحاد حمل فيستلزم المجاز في اللفظ
باطلاق الاطلاق بان ... مجاز لفظ المركب من رجل فان قلت ارادة الخصوصية من
الفرد لا يستلزم انحصار الكلي في الفرد بل معناه ان هذا الشخص مع الخصوصية رجل فاستعمل اللفظ الموضوع للكلي
بازاء الحمل المتعارف وهو لا ينافي تحقق الرجل في غير هذا الشخص ايضا والحاصل ان اللفظ هنا استعمل في الفرد
بقيد الخصوصية واطلق عليه والفرد ... بوضع الا للماهية فاستعماله في الماهية والشخص استعمال في غير ما
وضع له وهو مجاز وهو لا يستلزم الحصر كما هو ان لا يخرج في هذا المقام قلت فهذا الكلام ناش عن الغفلة عن
فهم الحقيقة والمجاز وتحقيق المقام ان الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له المستلزم في تراوف التخيل الحمل الذي
فاذا سمعنا ان العرب وضعوا لفظ الاسد لنوع من الحيوان واشتبه علينا هذا النوع فاذا وصفنا هذا الحيوان و
نزل لنا من بين الحيوانات وقيل لنا هذا الاسد فلا ريب ان هذا حمل ذاتي وان المجاز انما هو استعمال اللفظ الموضوع
لمعنى في معنى آخر بان يقال ان هذا عنوان الحمل الذاتي لا الحمل المتعارف فان اسدا يرمي يستعمل الاسد في الرجل
الشجاع الذي اريد من هذا اللفظ في زيد علم حمل بتقسيم الحمل المتعارف اذ التشبيه انما وقع بين مفهوم الاسد ومفهوم
الرجل الشجاع يعني ان زيدا شبه من جهة انه رجل شجاع بالحيوان المفترس لا من حيث الخصوصية واستعير لفظ الاسد
الموضوع له لزيد من حيث انه رجل شجاع لا من حيث الخصوصية فلفظ اسد في هذا التركيب مجاز من حيث اريد منه
الرجل الشجاع وحقيقته من حيث الحمل ... فاطلاق الاسد على زيد له جهتان من احدهما مجاز وهو الاطلاق
من حيث انه فرد من افراد الرجل الشجاع وهذا الاخير ... عبارة عن الرجل الشجاع يعني هذا المثال ... اللفظ

النكرة

في قولنا اسد يرمي

ولا يستعمل في زيد بل هو مستعمل في الرجل الشجاع

رجل شجاع ومن الاخرى حقيقة والاطلاق على من حيث انه شجاع

المعنى الحقيقي النسبة الى زيد من حيث انه رجل شجاع بل حمله على ان ذات الرجل الشجاع عين ليس من افراد المعنى الحقيقي الاسد
التشكيكي من باب الاستعارة حيث يمكن ان يقال حمل الاسد عليه لا يفيد اعتبارا فرادة فظهر ان اطلاق المعنى الحقيقي على
المعنى المجازي ليس من باب الحمل الذاتي فاذا كان من باب الحمل الذاتي فهو يفيد كونهما موجودا واحدا ادعاء وهذا معنى الحقيقية
المجاز في الوضع والمعنى المستعمل فيه واذا عرفت في الاستعارة يظهر الحال في غيرها من انواع المجاز فاذا
كان قلنا رعينا الغيث اطلق فيه الغيث على النبات بعنوان الحمل الذاتي ادعاء بمعنى ان النبات غيث لا بمعنى انه فرد من
افراد الغيث الحقيقي بل هو هو نفسه كما اريد منه النبات الخاص الذي رعوه في اطلاق الغيث بعد جعله عين النبات
على الفرد حقيقة من باب اطلاق الكلي على الفرد بالحمل المتعارف ولا منافاة بين كونه مجازا في معنى وحقيقة في
حمله على بعض افراد ذلك المعنى المجازي من جهة اطلاق الكلي على الفرد اذا تحقق ان هذا فاعلم ان استعمال العام
في الخاص بمعنى الكلي في الفرد ان كان من باب الحمل المتعارف بان كان المراد بيان اتحاد العام مع الخاص في الوجود لكونهما
موجودا واحدا وبعبارة اخرى اطلق العام على الفرد باعتبار الحصة الموجودة فيه فهو حقيقة كما بينا الان
لا بد فيه من الحمل الذاتي واما اذا اريد الخاص بشرط الخصوصية مع اعتبار القيد فلا يمكن فيه الحمل المتعارف اذ لا
وجود للانسان في هذا المعنى في فرد آخر لاستحالة تحقق الخصوصية في موارد متعددة مرددة وامكان صدقه على
وبالحمل المتعارف انما هو بانسلاخ الخصوصية ومع الانسلاخ فهو معنى آخر هو الموضوع له لا هذا المعنى والمراد من حمل
المتعارف في حمل المشترك المعنوي على افراده لا من قبيل المشترك اللفظي على معانيه او الحمل بجهة الحقيقي والمجازي
معنيين ومن التامل في جميع ما ذكرنا ظهر لك ان معنى قولنا ان العام اذا اطلق على الخاص باعتبار الخصوصية
معنا ادعاء وكون العام منحصرا في الخاص وغفلة المعترض هنا مقدمة الى ان يقول لا بد ذلك فان ارادة
هنا الا يمنع استعماله في خصوصية اخرى فلا يفيد الحصر وقد عرفت بطلانه فانه انما يستعمل في غير هذه الخصوصية
ليس هو المعنى بل هو المعنى الحقيقي والخصوصية غير منسلخة بالمرجح بمع استعماله في الخصوصيات المتعددة وكلامنا
في هذا المعنى المجازي فظهر بطلان قوله وهلا بانه تحقق الرجل في غير هذا الشخص وعلى هذا فدخول اللام الذي
يفيد العهد الخارجي حقيقة في ان الابد مثل هذا الرجل خير من هذه المرأة وتحو ذلك وذلك لان اللام للاشارة
المخج يتصف بعضها اتفاقا يستلزم الحمل الذاتي كما في ترتيب الحقيقة او الحمل المتعارف كما في العهد الخارجي
وايا ما كان فاللفظ المدخول مستعمل في معناه الحقيقي لا ينافي ذلك تركيب المعرف باللام حقيقة في تعريف الجنس
مجازا في العهد الخارجي حقيقيا ومع ان الكلام يكون لفظ الكلي حقيقة في الفرد مجازا ولفظ الكلي هو مدخول
اللام فلا مدخلية في تحقق هذا الاطلاق للام وغيرها من المعرفات فان اشير باللام الى الفرد كما في العهد
الخارجي فيفيد المقصود واما اذا اشير بها تعيين الجنس فلا بد ان يراد من مدخوله نفس فرد ما ويقال له المعهود
فهو حقيقة غير واضح لان معنى كلامهم في ذلك هو انه من باب اطلاق الكلي على الفرد فهو حقيقة ولا ريب في المعرف
بلام الجنس معناه الماهية المتحدة المتعينة في الذهن المعراة عن ملاحظة الافراد عموما وخصوصا والطلاق والارادة
الماهية باعتبار الوجود خلاف معناه الحقيقي فان قلت ان الماهية المعراة عن ملاحظة الافراد لا يستلزم
عدمها قلت نعم لكنه يمنع اعتبار وجود الافراد وانما يمنع في تحققها في ضمن الافراد مع انه لا مدخلية للام في
ولا

دلالة لفظ الكلي على افراده فينصب الكلام ملغاة فان اللفظ الموضوع للكلي من حيث هو كلي بدخول اللام ولا المعرف باللام
معنا ان الماهية لا معنى لوجود الكلي في ضمن فرد ما لانه لا وجود له الا في ضمن فرد معين مع ان المعرف باللام فيدخل
الماهية المعراة في حال عدم ملاحظة الافراد يثبت من الوضع كالمشترك في اكثر من معنى لا يقال يرد هذا في
اصل المادة بتقريب ان اسماء الاجناس موضوعة للماهية في حال عدم ملاحظة الافراد لانا نقول ان استعمالها في
هذا الوجه ايضا مجاز وما ذكرناه من كونها حقيقة انما كان من جهة الحمل الا من جهة الاطلاق وهو غير مقصود
لعدم تحقق الطبيعة على فرد ما والحاصل ان وجود الكلي واتحاده مع الفرد انما يتحقق في الفرد الموجود
الذي هو مصداق فرد ما لا مفهوم فرد ما والمطلوب هنا من المعرف بلام الجنس هو مفهوم فرد ما لا وجود له
يتحقق الطبيعة في ضمنه وبالجملة مقتضى ما ذكروه ان المعرف باللام اذا اطلق واريد منه العهد الذهني فهو الطبيعة
بشرط وجودها في فرد ما لا حال وجودها في الاعيان الخارجية ولا معنى محصل لذلك الا ارادة مفهوم فرد ما
من الطبيعة من اللفظ ولا شبهة ان مفهوم فرد ما مغاير للطبيعة المطلقة ولا وجود له في نفسه مصداق فرد ما
معها في الوجود وليس هذا جزئيا وهذا من باب اشتباه العارض بالمعروض فان قلت هذا بعينه يرد على قولك
برجل فانه اريد منه الماهية بشرط الوجود في ضمن فرد ما بمعنى مصداق فرد ما لا مفهوم فرد ما قلت هنا ايضا
حقيقة وان قلنا بالمجاز فيه قلت كونه حقيقة من جهة ارادة النكرة الملحوظة في ضمن مقابل اللام الجنس وليس
من جهة التركيب مع التنوين ونفس معناه فرد ما وهو ايضا كلي وطلبه يرجع الى الطلب الكلي لا جل الفرد ولا طلب
الكلي في ضمن الفرد فالمطلوب منه فرد ما من الرجل لا طبيعة الرجل الحاصلة في ضمن فرد ما الا ان الاتيان
يتوقف على الاتيان بمصداق فرد ما وهو فرد معين في الخارج بتعيين المخاطب فظهر ان مثل ذلك جئني برجل
حضر الطبيعة الموجودة في ضمن الفرد فهو مجاز ايضا لعدم الوجود بالفعل اللازم لصحة الاطلاق بالفعل بخلاف مثل
الرجل يشير الى الطبيعة الموجودة بالفعل في ضمن فرد ما واما مثل جاء رجل فان اريد منه النكرة فهو بعينه
هذا الرجل لانه اطلق على الطبيعة الموجودة فان الرجل الجائي هو مصداق فرد ما لا مفهومه وطبيعة فرد ما
موجود في ضمنه وان اريد منه اسم الجنس فيصح ايضا حقيقة لاطلاقه على الطبيعة الموجودة ومع هذا كله فالعجب
من هؤلاء انهم اخرجوا العهد الخارجي عن حقيقة الجنس وهو اولى بالدخول ولعلهم توهموا ان هنا لما اطلق
اريد الفرد بخصوصه فهو مجاز وهو توهم فاسد لان هذا ليس معناه ارادة الخصوصية كما بينا فان قلنا
هذا الرجل ايضا من باب العهد الخارجي الحضوري ولا ريب ان الشار اليه هو الماهية الموجودة في الفرد
الا ان المشار اليه هو هذا الكلي لا غيره فيكون مجازا وظني ان منشأ القول بكون المعرف بلام الجنس حقيقة
في العهد الذهني انما نشأ من انهم لما راوا الاحكام المتعلقة بالطبائع على انواع منها ما يفيد حكم الماهية
من حيث هي مثل حسن او قبح او حل او حرمة او نحو ذلك مثل البيع حلال والربا حرام والصلوة واجبة والصوم جنة من
النار والخمر كذا والخنزير كذا والهم كذا وامثال ذلك مما لا يحتاج تصوره معناه ولا تحققه الى ملاحظة فرد
ما يفيد طلب تحصيل الماهية مثل صم وصل واشتر اللحم وجئني باللحم وغير ذلك وفي هذه الامثلة يدل الامر على
ايجاد الماهية في ضمن الفرد والاتيان بها تبعيا دلالة تبعية غير مقصودة بالذات على المقدمة وهذا لا

معاولا حقيقيا للمعنى المقصود بالذات من قول القائل اشتر اللحم طلب نقل طبيعة اللحم لا بشرط الى المشتري دون التفات الى فرد لكن يلزمه وجوب كون فرد ما مطلوبا بالتبع وهو عين العرف بلام الجنس ولم يرد من اللفظ فرد ما

فظهر ان هذا المعنى التبعي مدلول اللفظ فان قلت ان مراده هؤلاء ايضا هو ما ذكرت لا غير قلت ليس

كذلك بل صرحوا بان المعرف باللام مستعمل في فرد ما فظهر ان هذا المعنى التبعي لا ان العقل يحكم تبعا

بوجوب ايجاد فرد ما فان شئت لاحظ كلام التفتازاني في المطول حيث قال في باب المعرف بلام الحقيقة لواحد من

الافراد باعتبار عهديته في الذهن لمطابقة ذلك الواحد الحقيقة يعني يطلق المعرف بلام الحقيقة الذي هو

موضوع للحقيقة المتحدة في الذهن على فرد موجود باعتبار كونه معهودا في الذهن وجزئيا من جزئيات تلك

الحقيقة مطابقا اياها كما يطلق الكلي الطبيعي على كل من جزئياته ثم ما ذكره وصرح في موضع آخر بان اذا اطلق

الفرد الموجود منها باعتبار ان الحقيقة موجودة فيه وفي موضع آخر والحاصل ان اسم الجنس المعرف باللام ان

يطلق على نفس الحقيقة من غير نظر الى ما صدقت الحقيقة عليه من الافراد وهو تعريف الجنس والحقيقة ونحوه

علم الجنس كاسامة واما على حصة غير معينة وهو العهد الذهني ومثله النكرة كرجل واما على كل الافراد وهو

الاستغراق ومثله كل مضافا الى النكرة وقد صرح بذلك في مواضع اخرى ثم قال في آخر كلامه فان قلت

بلام الحقيقة بعلم الجنس اذا اطلق على واحد كما في ادخل السوق ورأيت اسدا معلقة حقيقة هو الاسم

بل حقيقة لم يستعمل الا فيما وضع له الى ان قال وسيتضح هذا في بحث الاستعارة وحاصل ما ذكره ان لفظ

الاسد موضوع للرجل الشجاع والحيوان المفترس كالحيوان المفترس الا انه استعمل في الرجل الشجاع

في قولنا رأيت اسدا يرمي حقيقة لا مجازا لغويا نقل هذا عن الجمهور واستشهد بذلك على ان استعمال الكلي

في الخاص حقيقة كما اذا رأيت زيدا فقلت رأيت انسانا او رجلا فلفظ انسان او رجل لم يستعمل الا فيما

وضع له لكنه قد وقع في الخارج على زيد وكذا اذا قال القائل اكرمت زيدا او اطعمته فقلت نعم ما فعلت

قال وقد سبق في بحث التعريف باللام اشارة الى الحقيقة وهذا كله كما ترى يشهد بان ارادة المعرف بلام الجنس

اذا اطلق على فرد ما يكون حقيقة والحاصل انه لو اريد من المعرف بلام الجنس فرد ما بل الطبيعة

توجد في ضمن فرد ما يكون مجازا وهم يقولون انه حقيقة فينبغي الاعتبار وانظر الى ما قيل الى ان قال

لا يقال كيف تجوز مخالفة ائمة الفن في ذلك وهذا من مباحث الالفاظ لانا نقول هذا الكلام على الجنابة

في توهم اطلاق الكلي على الفرد وليس ذلك امرا مقصودا على التعقل بل منه للنكرة والاجناس الداخلية

وقد يدعى ان الفاضل الجليل نقل الاعتراض على عنوان الحقيقة فالقول غير بعيد فافهم

ايضا والحاصل انهم اذا ارادوا ان مثل ادخل السوق واشتر اللحم او نحوه ان الالف واللام لتعريف الجنس

ولكن العقل يحكم بسبب المقام ان ايجاد الفرد ما مطلوب بالتبع وهو حقيقة من جهة انه مستعمل في نفس الموضوع

له وهو الجنس فنعم الوفاق لكنه غير مؤد من الكلمات المتقدمة فانها صريحة في الاطلاق على الفرد وما

يتوهم من الفرق بين الاطلاق والاستعمال فهو كلام يرجع حاصله الى ما ذكرنا من الدلالة التبعية فلابد

ان رجل في لهو تعرفه جاء رجل من اقصى المدينة ليس هذا القبيل وكذا رأيت اسدا رجلا على عدة ان الحقيقة

يحمل المحققين كلام العام على ما يذكره في باب الاستعارة من انه اذا اطلق واريد به فرد ما او جميع الافراد وهو حقيقة

لوجود الكلي في ضمنها مثل رأيت انسانا وجاءني رجل انه مجاز لا حقيقة لاستعمال اللفظ في غير ما وضع له كما بينا

وغاية الامر ان وجود الكلي في ضمن الفرد علاقة المجاز وكذا مناسبة الكلي في بيان مطلب قال ان صيغة افعل

في احدهما او كليهما الزم المجاز والاشتراك فهو القدر المشترك ومما يجب ذلك بانه يلزم على هذا القدر المجاز

استعمل في كل منهما لان استعمال ما هو موضوع للكلي في الفرد مجاز وما ورد به من ان ذلك اذا اريد الفرد بقيد

الخصوصية لا مطلقا فانه لا يخلو عن اشكال واغلاق وذلك لان صيغة افعل مشتملة على مادة وهيئة وضعها

بالنسبة الى المادة عام والموضوع له عام واما بالنسبة الى الهيئة فهي متضمنة لانتسابين احدهما انتساب الفعل

الى المتكلم من حيث الطلب والثاني في اسناده الى المخاطب حيث قيام الفعل به وصدوره عنه ووضعها بالنسبة اليها

وضع حرفي والمتصف بالوجوب والندب في الرجحان هو النسبة الطلبية الصادرة عن المتكلم فعلى هذا فالموضع

له كل واحد من الجزئيات على المحققين في وضع الحروف فاذا استعمل الصيغة في الموارد الخاصة فقد استعملت فيما

وضع له لانها من قبيل استعمال العام في فرده بل هو استعمال اللفظ الموضوع باعتبار عام الجزئيات

في تلك الجزئيات فكما ان كل طلب خاص من كل متكلم خاص وانشاء الفعل الى كل مخاطب خاص من نفس الموضوع له

استعمال الصيغة فيها حقيقة مثل ان زيدا اذا قال لعمرو اضرب او بكر قال لخالد اضرب وهكذا فكل منها مستعمل

وضع له وجعله آلة لملاحظة الموضوع له فاذا استعمل في مورد خاص لارادة الايجاب مثل ان يقول زيد لعبده افعل

كذا فهو مستعمل فيما وضع له وكذا في الندب وهكذا الطلب الراجح ولا ارى في كلام المستدل في هذا المقام ان اراد

الوضع هو الطلب الراجح بمعنى عدم ملاحظة الوجوب والاستحباب في الغفلة عن خصوصية الرجحان وكيفيته فيكون الفرد

مع ايجاد الكيفية الزائدة على خصوصيات المتكلمين بدون قصد ندب وايجاب فان هذا ممكن بالنظر الى الطلب

ان كان الطلب لا يخلو في نفس الامر عن احدهما فلا يخفى ان الافراد انما تتشخص بتغير المتكلمين والمخاطبين لا بتغاير

الطلب بملاحظة الوجوب والندب فلو استعمل في الوجوب او الندب فيكون مجازا وان اراد القدر المشترك

من الوجوب والندب بمعنى الامر الدائر بين الامرين فمع بعد كلام المستدل من انه حقيقة فيهما على المجاز في الوضع

لم يظهر بطلان كلام المجيب لعل المستدل اراد ذلك تفسيرا لوقوع استعمال الصيغة في المشترك بين الامرين

بالمعنى اعني الطلب الراجح الخالي عن ملاحظة الوجوب والندب وعدم الالتفات اليهما اصلا فيكون مجازا لا يلزم

لو قيل بوضعها للوجوب فقط او للندب فقط ايضا فعليك بالتأمل في موارد اطلاق الكلي وغيره الا انهما او اتيانهما

حتى لا يختلط الامر هدانا الله واياك الصراط المستقيم **الرابعة** مقتضى ما ذكرنا من التقرير في الجمع اولا ان

يكون عموم الجمع بالنسبة الى الجماعات كالمفرد بالنسبة الى الافراد فان جنس الجماعة اذا عرف بلام الجنس واريد منه

فلا يمكن ان يراد منه استغراقه لجميع ما يصدق عليه مدخوله فيكون عمومه يشمل الجماعات فيكون معنى جاءني كل جماعة

من جموع الرجال واورد عليه بان ذلك يستلزم جواز استثناء الواحد منه رجلا او رجلان ورد بان رجلا او رجلين

اذا انضم الى غيرها من تحققها او بغيرهم يصير ايضا جمعا آخر فلم يتصف الحكم بكل جمع من الجموع والمراد بثبوت الحكم لا للجماعات

كالجمع لا الجمع كل جمع حتى لا ينافي خروج الواحد او الاثنين عن الجماعة فيندرج فيه بعضها دخولا ايضا في ضمنها

الكل من حيث هو كل جماعة فيكون معتبراً في جمع المستغرق اما بكل فرد واما بالجمع من حيث الجمع واورد عليه اولاً
بالنقض بقوله تعالى وكل حزب بما لديهم فرحون وكلما دخلت امة لعنت اختها ونحو ذلك وفيه ان الحزب والامة في
الآيات قد اعتبرت منكرة ولم يعتبر فيه الاحزاب المتداخلة باعتبار عموم الجزئية حكم على كل فرد وهكذا في الامة
فاليهودية امة والنصارى امة والمجوس امة وان كان يصدق على كل واحد من اصناف اليهود انه امة وهكذا غيرهم و
ثانياً بالحل وهو ان اريد بالتكرار ان يحكم بالاحكام العديدة لابد ان يلاحظ ثبوت الحكم للثلثة مرات متعددة وهو
يحكم مرة واحدة وان اريد انه لابد ان يكون الحكم ثابتاً له في نفس الامر مرات متعددة مقتضي الانقطاع اذ لابد كل ذلك
ممنوع وان اريد ان لنا ان نعتبر دخول الثلثة في الحكم باعتبارات فلا يحجر علينا اذ ليس يلزم من عدم تداخل الجماعات
واجزائها كيلا يلزم التكرار المذكور فاعتبار العموم بالنسبة الى الفرد وانما يكون مع ابطال الجمعية واعتباره بالنسبة
كل واحد من الجمع مع بقائه على حالته الاصلية من دون اعتبار الجمعية والحق ان يقال يفيد عموم الافراد ضمناً و
اعتباره بالنسبة الى الجمع من حيث الجمع فلا يفيد ذلك فيصح ان يقال الرجال عندي درهم وعلى هذا وكان الكل
مشتركاً في استحقاق درهم واحد ولا يثبت به لكل واحد منهم درهم اذا تمهد هذا فنقول اما الجمع المعرف باللام
فالظاهر انه لا خلاف بين اصحابنا في افادته العموم ولا يضر في ذلك ما ذكرنا من جواز ارادة الجنس والعهد منه بل
الظاهر ان المتبادر هو العموم الافرادي لا الجموعي والجمعي فينسلخ منه معنى الجمعية فالظاهر ان هذا وضع مستقل للهيئة التركيبية
على حدة وصار ذلك سبباً لهجر المعنى الذي كان يقتضيه الاصل المقرر في المقدمات من ارادة جنس الجمع على
الفرد المحلى وكيف كان فالدليل قائم على كونه حقيقة في العموم فيكون في غيره مجازاً والدليل الاتفاق كما ان
وجواز الاستثناء مطرداً لا يقال جواز الاستثناء لاحتمال ارادة العموم وذلك لا يفيد ارادة العموم عند المتكلم لانا نقول
المراد من جواز الاستثناء جوازه بالنظر الى نفس اللفظ مطرداً في كل مقام لم يقم قرينة على خلافه لا الجواز العقلي الذي يكفي
ان يكون مورد الاستثناء كما لا يخفى واما دلالة جواز الاستثناء مطرداً لا لمجرد جواز الاستثناء لاحتمال ارادة العموم
وذلك لا يفيد على العموم فقد مر وكذلك الجمع المضاف عند جمهور الاصوليين ومن فروع المسئلة ما لو اوصى للفقراء
او فقراء البلد فان كانوا محصورين صرف اليهم جميعاً مع الامكان والا فيصرف الى ثلثة فصاعداً لان المقام قرينة عدم ارادة
الحقيقة واما المفرد المعرف باللام فقيل بافادته العموم وقيل بعدمه وطريق تفهيم الجنس المعرف باللام الى الكلام
ينبغي القول بكونه حقيقة في الجميع لكن لا على سبيل الاشتراك بل من باب استعمال الكلي في الافراد كما اشرنا اليه وقد
يستشم من بعضهم القول بالاشتراك اللفظي واما القائل بافادة العموم فيذهب الى انه حقيقة في الاستغراق ولعله
يدعي وضع الهيئة التركيبية للاستغراق والاظهر عندي كونه حقيقة في الجنس المتبادر الى الذهن قرينة العهد والاستغراق
ولان مدخوله موضوع للماهية لا بشرط اذا خلا عن التعريف واللام موضوع للاشارة والتعيين لا يحتمل غير
الزيادة بتعليمه بالاثبات وحاصل هذا الاسم لا يرجع الى اعتبار الوضع الافرادي في كل واحد من اللام والمدخول
والخصية النوعية في مجرد التركيب مع قطع النظر عن خصوصيات التراكيب فلا يرد ان هذا اثبات اللغة بالترجيح
انه يمكن ان يقال بعد الخصية النوعية الحاصلة في انواع الاشارة احتمال ارادة المتكلم بالنسبة الى كل واحد منها
فلا يجري اصل العدم في واحد منها والكلام في ان مدخول اللام حقيقة في الطبيعة لا بشرط والاصل الحقيقة لا يثبت

وما منها من الجماعات مندرج فيه نظراً الى كل واحد واحد منها لكان تكراراً معناه لا للمتردد لانه يفردون الجمع الشرد م

يثبت الحقيقة في الهيئة التركيبية فالاولى التمسك بالتبادر نعم يمكن الاستدلال هكذا في مقابل من يعرف
تعريف الجنس يعني له انا متوقفون في كونه احد المعاني المشترك فيها اللفظ الحق الظاهر بان يقال كونه حقيقة فيه اتفاقي
والاصل عدم غيره والمجاز خير من الاشتراك وبهذا الكلام مع من يدعي كونه حقيقة في الاستغراق وسنبطله
ويدل عليه ايضاً عدم اطراد الاستثناء بمعنى انه لا يصح في العرف في كل موضع وان لم يوجد هناك قرينة ارادة خلاف
العموم اذ لا يصح جاءني الرجل الا البصري او اكرم الرجل الا الشعراء واما الاستدلال بجواز اكل الخبز وشرب الماء
وعدم جواز جاءني الرجل كلهم فضعيف لان عدم امكان اكل جميع الاخباز وشرب جميع المياه قرينة على عدم
العموم وعدم جواز التاكيد بما يؤكد به العام لعله لمراعاة المناسبة اللفظية واحتجوا بان حكاية بعضهم عن
الاخفش اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر واجيب عنه بانه لا يدل على العموم لان مدلول العام
كل فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد وفيه ما فيه لما عرفت من ان العموم الجمعي الجماعي الافرادي وبقوله تعالى ان الانسان
لفي خسر الا الذين آمنوا وفيه ان ما يدل على كون اللفظ للعموم مطرد الاستثناء في جميع ما يحتمل اللفظ للعموم
على السوية لا مطلق جواز الاستثناء والاستثناء هنا قرينة على استعمال اللفظ في الاستغراق مجازاً او من قبيل ذلك
يظهر التمحيص في الجواب عن الاول ايضاً فان التوصيف بالعام قرينة على ارادة الاستغراق ويمكن الانكار مطلق
وبالجملة فالجواب على الوجهين انه لا مجال لانكار افادة المعرف باللام للعموم في بعض الموارد حقيقة كيف
ودلالة التعريف على الاستغراق حقيقة وكونه احد معانيها مما لا يظهر فيه خلاف بينهم فالكلام انما هو في
دلالته على العموم مطلقاً بحيث لو استعمل في غيره لكان مجازاً على حد صيغ العموم التي هذا شانها والدليل لا يثبت الا
ارادة العموم في الجملة وهو غير المتنازع فانما هو يبتني على الاشتراك اللفظي وعلى اطلاق الكلي على الفرد وقد
بطل كلاهما ثم اعلم انا وان ذهبنا الى ان اللفظ لا يدل على العموم لكنه لازم ما اخترناه من كونه حقيقة في
تعريف الجنس ان الحكم اذا تعلق بالطبيعة من حيث هي او الفرد لها لا ينفك عن شيء من افرادها فيثبت الحكم لكل
الكل افرادها والقول بان الطبائع انما يتعلق بها الاحكام ووجودها باعتبار وجودها كلام ظاهري بل
الطبائع بنفسها تصير متعلقة للاحكام ومتصفة بالحسن والقبح وغاية ما يمكن ان يقال انه لا وجود لها الا بالافراد
وفيه انا نقول تعلقها لا بشرط شيء لا بشرط ان لا يكون معها شيء حتى لا يمكن التكليف بها واذا تعلق التكليف
الاتيان بها في ضمن الفرد فيصدق عليه اذا تمكن منها كما اشرنا في محله ولا فرق بين تعلق الامر به او تعلق
الحل والجواز والحرمة ونحوها نعم يفيد الامتثال بفرد من افراد او افراد دون الامر وكذا تعلق الحكم بالطبائع كما
سلف هنا هنالك التقريب استغناء عن العموم اذا وقع المفرد المحلى باللام في كلام الحكيم فيقال بان الطبيعة لم يكن تعلق
بها ولا عهد خارجي يكون مراداً بالفرد ولا فائدة في ارادة فرد ما فلا بد من الاخير بالجمل فيتعين ارادة الاستغراق
وهذا الكلام يجري على مذاق من يقول بالاشتراك اللفظي مع غيره واما الفرد للفائض فالظاهر ان المراد به الطبيعة
فيستفاد منه العموم باعتبار الطبيعة على ما اخترنا وباعتبار الحكمة على التقرير المذكور ثم ان التمهيد الذي ذكرنا في
القواعد اذا الاصل كونها للعهد وكونها للجنس انما هي للجنس اذا جاءت على العهد لاصالة الارادة في المراد ولان
مرشدة اليه ومن فروعها ما لو حلف لا يشرب الماء فانه يحمل على المعهود حتى يحنث بعضه اذ لو حمل على العموم

في الاوامر يسقط التكليف وذلك لا يستلزم عدم التخيير في الاتيان بابي فرد يكن وجود الطبيعة في ضمنه اذ الحاصل انما الحكم في الطبيعة فلا يسقط الحمل والجواز بمجرد ثبوت فرد منها علمه ومن اعترف بتعلق الحكم بالطبائع فقد سلك سبيلاً اخرى في استفادة العموم م م م م م

ومنها انا حلف لا ياكل البطيخ قال بعضهم لا يحنث بالهندي وهو الاخضر وهذا يتم حيث لا يكون الاخضر معهودا عند
اطلاقه عليه الاسم مقيدا ومنها الثالث لا ياكل الجوز لا يحنث بالجوز الهندي والكلام فيه كالسابق اذا كان الحلف
عليه معهودا في بلد حنث به الا ان الغالب خلافه بخلاف الثاني فانه على العكس او ذلك لبعد الاغراض
فما بيناه من انه حقيقة في الجنس واصالة الحقيقة تقتضي ارجاعه الى ارادة الماهية نقول ان اصالة البراءة لا
الحمل على العهد مطلقا قد يقتضي الحمل على الجنس او العموم فاذا قال الله يجوز السجود على الحجر فاذا جوزنا السجود على حجر
كان فلا يجب علينا تكليف تحصيل المعهود لو فرض غير المعهود مثل [illegible] ومثله في احكام الشرع ان ما ذكر
في حكاية شرب الماء مع المناقشة في عدم كونها الا لا عبرة به اذ العهد فيه انما هو في الشرب لا لا ينقض خلاف
ما ادعاه وبالجملة فاصالة البراءة قد يقتضي الحمل على المعهود كما في المثالين الاخيرين وقد يقتضي الحمل على
العموم مع ان فيما يقتضي الحمل على العهد انما يتم ما ذكره في الجنس ان اريد به ما يستلزم العموم كما حققنا وان اريد به
ما يشمل المعهود الذهني فلا يوافقه ايضا لانه قد يكون اصالة البراءة مقتضيا للتنكير وان حمل على العهد في كلامه
الاعم من الذهني فمع بعده ايضا لا يتم لان اصالة البراءة قد تقتضي الحمل على العموم مع انه لا يناسب [illegible]
ضمنه وتشدة اليه هذا كله مع انه لا يقتضي ما ذكره الاعم ثبوت التكليف بالمعهود لعدم العلم بارادته لان
استعمال اللفظ في العهد فالاولى ان يقال في موضع اصالة البراءة اصالة عدم ثبوت الحكم الا في المعهود بعد ان
دار الامر بين ارادة الجنس والعموم فالمعهود مراد بالضرورة لدخوله تحتهما والاصل عدم ثبوت الحكم في غيره مع يرد عليه
انه لو لم يحتمل الجنس ارادة وجوده في ضمن فرد ما فان المعهود غير معلوم المراد جزما فلو اريد بالجنس ما
يستلزم العموم كما بيناه سابقا فلذلك وجه ولكن يبقى عليه الايراد الاخير واما قوله وان تقدمه قرينة مرشدة
اليه ففيه انه ان اراد انه حصل العلم بسبب قرينة انه هو المراد او الظن فيكون ذلك معينة لاحد المعاني المشتركة
فلا يبقى احتمال الارادة المعاني الاخر [illegible] ذلك الشك يقتضي اصالة البراءة وان التقدم والمعهودية
يجوز ارادة العهد بمجرده فهو ليس الا جعل المقام قابل الاحتمال ومحتملا للاحتمال بسبب ارادة كل الاحد من المعاني المشتركة
وجود صلاحية ارادة المعاني من المشترك لا يرجح الارادة كما لا يخفى [illegible] ان ما اثير المقام وخلط الكلام في هذا
المرام هو ما تقارف بينهم ان المطلق ينصرف الى الافراد الشائعة فجعل الشهيد الثاني الافراد الشائعة معهودة
والالف واللام اشارة الى الصنف المعهود المتعارف في المحاورات ثم عمم الكلام في مطلق العهد ونظر الى ان
التقدم في اللفظ يرشد الى ارادة المذكور سابقا في العهد الذكري فالتقدم في التعارف والاصطلاح يرشد الى
ارادة الافراد المتعارفة فيما كان العهد من جهة ذلك فعلى هذا يكون التقدم قرينة معينة للارادة لا مجوزة
ويرد عليه مضافا الى ما سبق ان التقدم في الذكر لا يعين ارادة المذكور والحكم بين الامثلة الذي في صدد
المقال واما تقييد المتعارف فهو ذلك فالظاهر انه لا مدخلية للالف واللام فيه بل هو انما نشأ من جوهر اللفظ
كما هو شأن المطلق والانصراف الى الافراد الشائعة فلنقدم الكلام في بعض اقسام المطلق الى الافراد الشائعة حتى يتضح
المرام فنقول ان ذلك لعله مبني على ثبوت الحقيقة العرفية لذلك اللفظ في الافراد المتعارفة مجازا [illegible] اللغة
الحقيقة والحق فيما دار الامر بين ان يكون المراد في كلام الشارع هو الحقيقة العرفية او اللغوية هو تقديم العرف ان ثبت

اثبات الحقيقة دونه خرط القتاد ولذلك لم يعتبر علم الهدى وبراعى اصل الوضع ويجري الحكم في جميع الافراد النادرة
واما اذا لم تثبت الحقيقة العرفية بمعنى هجر اللغوي بل حصل حقيقة عرفية للفظ في المعاني المتعارفة مع بقاء
الحقيقي ايضا فيصير اللفظ مشتركا بين الكل وبعض الافراد ولكن يكون استعماله في احد المعنيين اشهر كما في
بالنسبة الى الناصرة والتابعة من بين سائر الجان او حصل هناك مجاز مشهور بسبب غلبة الاستعمال
الحمل على الافراد الشائعة فقط لعدم مدخلية مجرد الشهرة في احد معاني المشترك في ترجيحه ولمعارضة الشهرة
في المجاز المشهور باصالة الحقيقة الا ان ارادة الافراد الشائعة لما كان متحقق الحصول على التقدير فتعين ارادة
وتصير الباقي مشكوكا وذلك ليس لترجيح المجاز المشهور او احد معاني المشترك بسبب اشتهاره بل لدخوله في اللفظ
على التقدير اذا تقرر هذا فنقول ان العهد الذي جعله معيار الكلام هو هذا المعنى وهذا لا
ربط له بالكلام اللهم الا ان يكون اشارة الى احد معاني المشترك اللفظي كما اشرنا اليه سابقا [illegible] في ذلك
كثيرا فاللام لافادة جوهر اللفظ ذلك وح يبين الكلام في تعميم المقام بحيث يشمل العهد الذكري

قانون

الجمع
ان الجمع المنكر لا يفيد العموم خلافا للشيخ فقال بافادة العموم نظرا الى الحكمة والجبائي لحمل المشترك عند على
جميع معانيه احتج الاولون بانه قابل لاحاد الجماعات ومنها الجمع ودلالته على الجميع محتاج الى الدليل والدلالة
مفقودة فانها منحصرة في الثلثة وانتفاء الاولين معلوم وكذا الثالث لعدم اللزوم فان العام لا يدل
على الخاص بقسم اقل المراتب معلوم المراد جزما ولا دليل على ما فوقه احتج الشيخ بان اللفظ يدل على القلة
والكثرة فاذا صدر عن الحكيم ولم يبين القلة فعلم عدم ارادتها فيحمل على ارادة الكل [illegible]
لئلا يلغو كلام الحكيم واحتج الجبائي بانا لو حملناه على الجمع لحملناه على جميع حقائقه فكان اولى واجيب
عن الاول بان الاقل معلوم الارادة جزما فيحمل عليه ويتوقف في الباقي حتى يتبين وهو لا ينافي الحكمة
وعن الثاني بمنع كون اللفظ حقيقة في كل واحد من المراتب بل هو للقدر المشترك بينها مع ان ما ذكره من
حمل المشترك على جميع المعاني اذا لم تظهر قرينة على التعيين فهو ممنوع بل المتعين التوقف والاجمال
ليظهر المراد او نقول والتحقيق ان يقال ان الجمع المنكر يتصور استعماله على صور الاولى الاخبار عن مثل جاءني رجال وله عندي
دراهم والثانية الحكم عليه بشيء مثل [illegible] الثالثة الامر بايجاده مثل [illegible] الرابعة
جعله متعلقا للمامور به مثل اعط ثلث مالي رجالا او علماء او اصنعهم في ايام وصم اياما ونحو ذلك فيقصد
من الاخبار معرفة حال المخبر عنه ولا يقصد بالفعل الا الاسناد اليه والقصد بيان تحقق ذلك الفعل عن فاعل
معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب كما في نحو له عندي دراهم وجاء رجل من اقصى المدينة ففي مثل ذلك لا يقتضي
حمل اللفظ على العموم اصلا ومنها على افادة الجميع ومالم يتعين من اللفظ فتعيين الاقل مراد جزما فالذي
يستفيد من المثالين الاولين ليس الا ان الجمع هو مجيء ثلثة رجال وثبوت ثلثة دراهم واما الصورة الثانية
فاذا كان المراد بيان الحكم للموضوع ذاته [illegible] من معرفة اشخاصها بصفة خاصة بها او بانعها فلا ينافي الخطاب
فيه وحملها على الاقل ينافي الحكمة كعدم التعيين الا ان يرجع ذلك الى المثال ايضا الى الصورة الاولى ويكون الحكم
في تعيين الموضوع بان يقال لا اجمال في بيان الحكم حتى ينافي الحكمة وهو المقصود بالذات في هذا المثال

في آخر رجل من اقصى المدينة وانما يحتاج الى البيان في نحو وهو يقيم الاشخاص الجمع كتقييد الرجل فيحتاج في المثال المذكور الى الذكر والتفصيل ونحوهما الفرق بين ان المقصود في مسئلة بيان حكم عشرة الجمع ومعلومية حاله كما هو شأن الحكم فيما نحن فيه مما ذكرنا ظهر ان ما اورد على الجواب المذكور بالتحقيق انه اذا حصل عدم المنافاة بالحكمة يحمل اللفظ على العدد المتيقن من دون لزوم شيء في ذلك في المفرد المعرف ايضا فان وجه حمله على العموم نظرا الى الحكمة لا يتم الا ان يتم كلام المستدل ويجب على بعض هذه الصور لاستلزامه ارادة جملة الجميع غير معين في وجه لا يتم اصل انه الجمع لا يحتمل له فان الذي حكي اصلا يخالف الكلام في مطلق جمع المنكر وان الصورة الاخيرتان فان اريد مثل ما اريد في قوله تعالى رجال وذلك تقتضي الحمل على العموم وان كنا متيقنين بارادة الاقل يجب الحمل عليه ايضا وان اريد الاثبات بمنع عدم نقض الغرض عند التكلم ولا احتياج الى الحمل على العموم اصلا بل يحصل الامتثال بالاقل اذا اريد تحصيل الامتثال بايجاد الطبيعة في ضمن فرد من باب التخيير المستفاد من الامر بالكل كما ان قوله جئني برجل يقتضي الامتثال بالاتيان بكل رجل فكذلك فيما نحن فيه كما ان كل رجل يصدق عليه انه رجل فكذلك كل رجال يصدق عليه انه رجال وكذلك في هذه التخيير بين الاقل والاكثر لا يقتضي ان يكون الاكثر افضل او الاقل متيقن المراد فالعمدة في تحقيق المسئلة ارجاع الامر الى ان المراد بالجمع المنكر في الكلام هو المعين عند المتكلم المبهم عند المخاطب او غيره المعينة المبهمة مثل القول الاول لابد من الحمل على العموم لئلا ينافي الحكمة وعلى الثاني يكتفي بالاقل لاحتمال ان المراد حصول الامتثال بالاقل واما حصول العلم بالاقل والشك في الباقي بنفسه فلا ينفي التعميم لابد ان يرجع الى اللفظ الدال على التعيين والظهور في الصورة الاولى بل التعيين هو الاقل وكذا في الصورة الثانية ولما ان في الصورة الاخيرة هو المعنى الثاني يحمل عليه ويكتفي بالاقل الا ان يظهر من الخارج ارادة التعيين فانما يحمل على العموم بتحقق ثبوت انه كلما لو كان ذكرنا ان الحكمة تقتضي الحمل على العموم فانما يحتاج اليها انا هو اذا لم يمكن الاجمال مقتضى الحكمة والا فقد يكون مقتضاها الابهام اذا لم يكن وقت الحاجة الى البيان ولكن لما كان الاصل عدم تلك الحكمة والظهور في جهة الخطاب فالقاعدة تقتضي الحمل على العموم ثم ان كلام المجيب في ان الاقل متيقن الارادة والباقي مشكوك فيه وهذا لا يتم مطلقا فان الامر المتعلق بالجمع في المقام ايجاد الطبيعة المبهمة مطلقا فيتم وجوب الاربعة على الاقل الافراد فهو كقول القائل اعط زيدا درهما مما هو ظاهر فعليق الحكم بالطبيعة المبهمة مطلقا لا يحصل بدونه وما هو ابعض الاربعة مندرج في افراد الثلثة ولا يبقى شك في عدم وجوب الاربعة ثم ان مراد المجيب الحمل على الجميع من جهة انه جمع مشترك بينها لفظا لامر انتفى احد معانيها فعلى هذا يتجه بعض عمومه الافرادي والجمعي كليهما المجيبة الجواب بمنع الاشتراك اولا وبمنع الظهور في الجمع ثانيا وبمنع اولوية ارادة الجميع ثالثا والقول بان الحمل على الجمع احوط معارض بانه قد يكون خلافه احوط على ما ذكرنا فلا ما يقال ان منع الاشتراك اللفظي المجيز للمستدل اذ يكفيه كون هذا الاسم من افراد الحقيقة وكون هذا الفرد جميع الافراد وقد ظهر من جميع ما ذكرنا ان القول بدلالة الجمع المنكر على العموم كما يرجحه دلالة اللفظ حقيقة مذهب الجبائي ايضا فان علة الجميع لبس التنكير على العموم بمجرده بحيث يكفي لو استعمل فيه يكون مجازا فيه

تذنيب

الحق ان اقل ما يطلق عليه صيغ الجمع حقيقة ثلثة وقال بعض العامة انه اثنان والقول بعدم جواز اطلاقها على الاثنين مطلقا ضعيف ولا فرق في ذلك بين المنكر والمعرف وكذا في الفاظه انه لا نزاع في جمع ونحوه انا وجدنا انه موضوع للمتكلم مع الغير او بوضع لتثنية المتكلم لفظا ايضا مما دل الزايد عليه ايضا من الاثنين عند الاطلاق وعدم تبادر الاثنين ونحو ذلك وضعهم التمييز بين التثنية والجمع علامات وامارات مثل الالف والنون والواو وغير ذلك احسن مخز ولهم فان كان له اخوة فلامه السدس فالاية للاجماع على حجب الاخوين عما زاد عن السدس فاطلق الاخوة على الاخوين فازادوا ان الاصل في الاستعمال الحقيقة وفيه ان الاجماع انما هو الدال على الحكم لا الاية سلمنا لكنه بقرينة لا تنفي ولو سلم الاستعمال في الحقيقة وبقوله تعالى انا معكم مستمعون فالمراد موسى وهرون وفيه منع الاختصاص بل هو المجموع وفرعون تغليبا الا ان الاستعمال اعم من الحقيقة وبقوله الاثنان فما فوقهما جماعة وفيه ان المراد حصول فضيلة الجماعة مع انه ورد في الخبر ان المؤمن وحده جماعة اذا لم يكن معه من يصلي معه اذ ان بيان اللغات ليس من شأنه فالمقصود بيان الحكم وقد يقال ان محل النزاع انما هو في صيغ الجمع لا في لفظ الجمع فانه يعني مطلق ضم شيء الى شيء وفيه ان المتبادر من لفظ الجماعة ايضا الثلثة فصاعدا وكذا لفظ الجمع اذا لم يقصد به المعنى المصدري اعني الانضمام فالظاهر ايضا انه محل النزاع وهو ما دون مع معنى مطلق العدد والجماعات فانه يصدق في الاثنين ايضا حقيقة

قانون

لا خلاف ظاهرا في ان النكرة في سياق النفي تفيد العموم في الجملة بعضها بالنصوصية وفي بعضها بالظهور اما الاول فهو اذا وقعت بعد لا لنفي الجنس وكذا فيما كانت صادقة على القليل والكثير كشيء وفيما كانت ملازمة للنفي كاحد وديار وكذا دخول من وفي مثل كون النافي هو لا واخوات او غيرها واما الثاني فهو ما اذا وقعت بعد ليس وما ولا المشبهة بليس وقد خالف فيه بعضهم والحق انها ظاهرة في العموم ففي الاول لا يجوز ان يقال لا رجل في الدار بل رجلان والثاني رجل في الدار الا زيد لا ينافي النصوصية كما زعم لان المراد العدد يخالف الثاني فيجوز ان يقال ليس في الدار رجل بل رجلان ونحو ما في الدار رجل بل رجلان بان يراد بالتنوين الاشارة الى الوحدة العددية لا الجنسية النوعية الا الوحدة ولكن الظاهر منه الوحدة الجنسية فيكون ظاهرا في العموم فالمثال المذكور اخراج عن الظاهر كالاول ما في الدار رجل الا زيد واما سلب الحكم عن العموم كقولنا ما كل عدد زوجا فليس من باب السلب عن كل فرد وهو خارج عن هذه القاعدة كما لا يخفى والظاهر انه لا فرق بين المفرد والتثنية والجمع في ذلك وان الحكم في الظهور والنص ايضا لا يختلف بما ذكرت فلا رجال في الدار ايضا نص في العموم لكنه في افراد الجموع وان قلنا بكونه ظاهرا في العموم الافرادي ايضا كالجمع المحلى باللام بمعنى الجمعية والحاصل انه يجوز ان يقال لا رجال في الدار بل رجل او رجلان فالمراد ترجيح الظهور كالنفي بما ذكرنا والظاهر ان النكرة في سياق الاستفهام ايضا مثلها في سياق النفي في افادة العموم وذهب جماعة من الاصوليين الى عموم النكرة في سياق الشرط ايضا ونقضوا عليه ما لو قال الموصي ان ولدت ذكرا فله الالف وان ولدت انثى فلها المائة فولدت ذكرا وانثيين فيحكم ان الذكر في الالف ويبين الانثيين المائة لانه ليس احدهما اولى من الاخر فيكون على ما هو والظاهر انه يرجع ذلك الى تعليق الحكم بالطبيعة فهو نحو من الجهة كالمفرد في المفرد المعرف باللام لا يستفاد العموم من اللفظ واما النكرة في سياق الاثبات فلا يدل على العموم الا بالنظر الى الحكمة في بعض الموارد او بكونه في معرض الامتنان عند بعضهم واما الوكانت مخلة للامر بحو اعتق رقبة فيفيد العموم على البدل لا الشمول وهذا العموم مستفاد من انضمام اصالة البراءة عن اعتبار قيد الزائد الى الاجماع وغيره بالاطلاق مع اصل البراءة يقتضي كفاية ما صدق عليه الحقيقة ويكون منه ولذلك يصح الاستثناء منه مطردا فالنكرة

[illegible marginal glosses]

بين العام والمطلق ان المطلق من حيث اللفظ لا يدل على العموم بخلاف العام فالعموم المستفاد من المطلق كالعموم المستفاد
من تعليق الحكم على الطبيعة من حيث هي كما مر وهذان والوقوع في موضع الاثبات والوقوع في كلام الحكيم واشال ذلك
فانه يستفاد منها العموم وليس من جهة دلالة اللفظ بعنوان الوضع بل هو مستنبط من الخارج ولذلك تحمل على الافراد
الشائعة لانها هي مورد الاستعمال في الاطلاقات والمخرج كلام الحكيم عن اللغوية بخرج ذلك بخلاف ما دل عليه اللفظ بعنوان
الوضع فانها تشمل الافراد النادرة واطلاق كلامهم يدل على ذلك ايضا الا ان بعضهم صرح بعدم دخول الفرد النادر كما ذكره
في تمهيد القواعد وليس ببعيد والاولى التفرقة بين الرجل النادرة فتنصرف المطلقات ونحوها على الافراد الشائعة
وتعمم في العموم الى الافراد الغير الشائعة ايضا اذا لم يكن في غاية الندرة واما ما هو في غاية الندرة فيتوقف فيه محل
الاشكال فيما يستفاد من تعليق الحكم على الطبيعة فان الطبيعة لا تنفك عن واحد من افراده الا ان يقال الحكم
على الطبيعة باعتبار وجودها فينصرف الى الوجه الغالب فتأمل كيلا تتوهم ان هذا رجوع عن القول بكون الطبائع
للاحكام كما اشرنا سابقا ثم اعلم انهم ذكروا ذكر ذلك الشهيد الثاني في تمهيد القواعد وغيره في مقام الفرق بين
المطلق والعام ان المطلق هو الماهية لا بشرط شيء والعام هو الماهية بشرط الكثرة المستغرقة وهذا لا يخلو عن
خفاء فان المطلق على ما عرفوه في بابه هو الحصة الشائعة في جنسها وبعبارة اخرى هو الفرد المنتشر وقد صرح
بعضهم بالفرق بين المطلق والنكرة بان هو الماهية بشرط الوحدة الغير المعينة وجعل الحصة عبارة اخرى عنها وعلى
من قال بان المطلق هو الدال على واحد لا بعينه وانت خبير بان ذلك ينافي ما ذكروه في تعريف المطلق
اللهم الا ان يحمل على التمثيل بمثل اعتق رقبة ويمكن توجيه ما ذكروه في الفرق بين العام والمطلق بان المراد ان المطلق
الماهية لا بشرط والعام هو الماهية بشرط شيء باعتبار المراد الرقبة في قوله اعتق رقبة هو مثل ما يريد
في قول القائل اسد في الحروب نعامة او رجل في مثل جاءني رجل لا امرأة كما اشرنا سابقا وحققنا في حجية
اكثر من واحد في كفارة واحدة لكن لما كان الامتثال يحصل بعتق الكل سيما اذا كان تدريجيا فلا يعد
عتق الواحد امتثالا لا يقتضي الامر ولا يبقى الامتثال كما حققناه في الاجزاء وسائر اقتضاء الامر
للاجزاء فليس الوحدة مرادا من اللفظ بل استفيد من خارج او يقال ان الطبيعة لا بشرط اذا تصور لها قيود وشرائط
متعددة فتقييدها ببعض القيود انما يجعلها مقيدة بالنسبة الى هذا القيد بخصوصه ولا يخرجها عن الاطلاق بالنسبة
الى سائر القيود فالرقبة في مثل قوله اعتق رقبة مع قطع النظر عن التنوين موضوعة للطبيعة لا بشرط شيء من الوحدة
والكثرة والايمان والكفر والصحة والمرض والصغر والكبر والبياض والسواد كما مرت الاشارة اليه وبعد لحوق التنوين
موضوع الامر في هذا الكلام بتقييدها بارادة فرد ما منه وهذا يخرجه عن الاطلاق بالنسبة الى ارادة الوحدة ولكن
يبقى بعد مطلقا وماهية لا بشرط بالنسبة الى سائر القيود وهكذا مرادهم في باب المطلق والمقيد هو الاطلاق بالنسبة الى
غير الوحدة ثم يمكن توجيه كلام بعضهم في الفرق بين المطلق والنكرة ايضا باعتبار الحيثية فرقبة مطلق بالنسبة الى العدم
اعتبار غير الوحدة الغير المعينة ونكرة باعتبار ملاحظة الوحدة الغير المعينة فافهم ذلك واغتنم **تنبيه** قالوا ان
عموم المفرد اشمل من عموم المثنى والمجموع وهو في المثنى واضح فان عموم المفرد يشمل كل فرد فرد وعموم المثنى يشمل كل
اثنين اثنين ويخرج فرد منه عن مفهوم الآن بعض ينتفي الحكم الى واحد من الافراد الا المنفي المعدودة كما اشرنا في عموم جمع الآلة

انه لا يتم في التثنية المنفية فيصدق لا رجلين في الدار اذا وجد فيها رجل واحد بخلاف لا رجل في الدار واما الجمع
الجمع فيتم فيه ما ذكروه اذا اريد بانه العموم المجموعي والاشكال فيه ايضا كما اشرنا والعموم الافرادي كما بينا انه هو ايضا في الجمع
الحال فلا يتفاوت تفسيرة نفيا باعتبار النصوصية والظهور فالنكرة المنفية في المفرد نص في عموم الافراد في مثل
لا رجل في الدار بل رجل او رجلان او يكون ظاهرا فيه لو عم الجنسية والمفرد فرق واما مثل ليس رجل في الدار وليس
في الدار فالمفرد ايضا اظهر في الشمول لان فيها احتمالين ارادة الوحدة المعينة والغير المعينة وفي الجمع احتمالات ثلاثة
العموم كالمفرد بالنفي الجمعية وبنفي الجمع الاحاد اثبات الجماعات وبنفي الجمع واثبات الواحد والاثنين واما
المعرف والجمع المعرف فالامر فيه واضح فان امثلة الاحتمالات قيام الاحتمال في المفرد وكذا في الجمع لاحتمال ارادة العموم
المجموعي والجمعي ايضا **تنبيه** ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال نقله
في التمهيد عن جماعة من المحققين وقال ان اصل القاعدة من الشافعي ونقل عنه كلاما آخر يعارضه ظاهرا وهو ان حكاية
الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال وسقط بها الاستدلال والاظهر انه لا تعارض بينهما وانهما قاعدتان
مختلفتان بالمورد فالاولى هي ما كان جوابا عن سؤال بالحالات الثانية وتفصيل القول فيهما اما الاولى فحاصلها الشيء
انا اذا علمنا بحصول واقعة ورفعت وهي محتملة ان تقع على وجوه مختلفة واتانا منها على التقدير ومنها كذلك وعلى الاول فاما ان يعلم
ان السؤال بيم بالحال على النبي الذي وقع في نفس الامر ولا يعلم سوى انه لا يعلم او جهل الحال اما الاول فلا عموم في
الجواب بل هو انما ينصرف الى الواقعة بحكمها وقع في نفس الامر واما الثاني فان كان للواقعة وجه ظاهر ينصرف اليه
اطلاق السؤال فالظاهر ان الجواب ينزل عليه والا فيحمل على العموم لانه هو المناسب للاقتصار وترك الاستفصال مع
الحال والظاهر انصراف الجواب الى اطلاق السؤال يستلزم الابهام والاضلال وهذا مبني على عدم العلم والا فان علم
المعصوم ايضا حادث وكل حادث مسبوق بالعدم الاولى بيننا ولا يجوز نقض اليقين الا بيقين مثله لا
ودلالة الاخبار الصحيحة وربما يقال ان ثبوت علمهم ببعض الامور في الجملة مما لا شك فيه وهو مما تقتضيه اله لا شيء
العلم الحاصل لهم فثبوت بعض العلم لهم يقينا فلا يمكن الاستدلال بقضية الكلية في المقام فهو كلام ظاهر
ملاحظة اليقين والشك بالنسبة الى كل واحد من العلوم الى القضايا الملحوظة منها فلا يجوز نقض اليقين بعدم كل
علم الا بحصول اليقين بحصوله وربما يقال ان القضية الجزئية بخصوصها للحصول وان هذا الشك انما حصل من جهة
هذا اليقين ونقض اليقين السابق انما هو بالشك الحاصل من يقين آخر ولا يظهر اندراج هذا الشك في الحق
الافراد في قولهم لا تنقض اليقين بالشك فهو ايضا في غاية الوهن اما اولا فلا نسلم كون الشك حاصلا من
جهة هذه القضية بل قد يحصل الشك مع عدم العلم بهذه القضية ايضا واما ثانيا فلان لفظ الشك و
عام في الحديث ويشمل جميع الافراد واما ثالثا فلان كل معلول يحصل وجوده في الخارج بدون علة وان كان
العلة نفس الشك والوهم فالشك قد يحصل بسبب حصول الوهم وقد يحصل بسبب يقين وعلى التقدير ان كان
عن شيء يقيني فان يرفع ذلك لا يوجد مورد للرواية كما لا يخفى نعم يمكن توجيه كلام القائل بان من الاشياء
ما هو معلوم لهم جزما ومنها ما هو غير معلوم وقد اختلطا فعدم العلم بكون ذلك من المعلوم لا يوجب جواز الحكم
من غير معلوم من الجمل استصحابا عدم العلم وفيه ان ذلك انما يتم اذا جعلنا بان فيها الان ما له من الاشياء مجهة

العلوية لهم وعدمها ما هو معلوم لهم وهو دليل الخطاب ثم اذا اعلم ... قام ... الا ان ما يعلمه بعضهم

واما الثاني فهو السؤال عما لم يقع بعد فيوايته تحمل على العموم ان لم يكن له وزن يفهم به واحتمال ان يكون

الكلام مقتضيا للابهام يكون في محل العموم واما الثالثة فهو انما نقل فعل المعصوم اسنا كان على جهة الفعل او

لفظا لا عن يد سبب ... كالوا ... عن يدا معدوم ... وجهه فلا يمكن التعين الا ان ثبت

من خارج وثبت حكم في مادة مخصوصة مع احتمال وقوعها على كيفيات مختلفة كما فعلا فيها الحكم من دون سبق سؤال

وهذه ما يقولون لها قضايا الاحوال وانه لا عموم فيها لانها محتملة لا تفصيلها في المادة المخصوصة فتعين غيرها

بحل الحكم فلا يعم الاستدلال واما التقدير في مثل قوله في جواب الاعرابي كفر حيث سئل عن مواقعة اهله في نهار

رمضان فهو من جهة فهم العلة كما اشرنا في باب المفهوم كما يجيء في باب القياس ولقد ذكر للقاعدة مثال غير الاول

ان امرأة سئلت عنه عن الحج عن ابيها ... فقال نعم ولم يستفصل هل اوصى ام لا والثانية في حديث

بريرة ... فقال النبي ... ولا يجوز الاستدلال بها على جواز ... وان

كان كثيرا اذ يحتمل ان يكون ... قليلا فالقدر المتيقن هو ما يحصل الكثرة عادة **قانون** المعروف من

مذهب الاصحاب ان ما وضع لخطاب المشافهة من قبيل يا ايها الذين آمنوا ويا ايها الناس ونحو ذلك لا يعم من تأخر عن

الخطاب بل يظهر من بعضهم انه اجماع اصحابنا وهو مذهب اكثر اهل الخلاف وذهب آخرون الى العموم الشمول والحق هو الاول

لنا ان خطاب المعدوم ممتنع عقلا وجوز الاشاعرة بجوازه مكابرة ناشئة عن قولهم بقدم الكلام والنفسي وحكم التكليف

من علته وديمه مع ان الكلام النفسي غير معقول ان التكليف طلب والطلب امر اضافي لا يتحقق الا بتحقق المنتسبين

الذي بعد انعدام الطلب منه فينتفي تعلق الطلب بانتفاء الطرفين فينتفي الطلب بانتفاء جزئه والقول بحدوث التعلق

مع قدم الطلب ... لا ينفع له لاستلزامه حدوث التكليف لانتفاء الكل في الازل بانتفاء جزئه ويكون الكل حادثا

وايضا جواز التكليف مشروط بالفهم فاذا لم يجز تكليف الغافل والنائم وان لم يكن الصبي والمجنون كالمعدوم

وكذلك عند القائلين بحسن العقل وقبحه ... وايضا الفرض كون تلك الالفاظ موضوعة لخطاب الحاضر

الاولى وانبادر وصحة سلب الخطاب عن مخاطبة المعدوم والملفق من الموجود والمعدوم فالاصل ارادة الحقيقة ولا يجوز

العدول عنها الا مع ثبوت المجاز وهو موقوف على جوازه اولا وعلى ثبوت القرينة ثانيا اما الاول فلما ذكرنا

من استحالة الطلب من المعدوم فان قلت ان الطلب للمعدوم يمتنع اذا كان على سبيل الخطاب الحقيقي التنجيزي لا

يجوز الطلب منه على سبيل التعليق قلت اولا ان الطلب التعليقي ايضا محال في المعدوم لانه اقتضاء الطلب مطلوبا

منه موجودا وان حقيقة ذلك يرجع الى اعلام الموجودين بان المعدومين يصيرون مكلفين بذلك حين وجودهم

ويلحقهم الطلب منهم بالفعل بايجاب الله اذا وجدوا ان ذلك ليس من ... وزيد تفعلان كذا وثانيا

على تسليم جواز ذلك وان المراد من التجويز هو اعلام الموجودين بان المعدومين يصيرون مكلفين ... ايضا

ايا هم فنقول ان ذلك يستلزم جميع الخطابات الشفاهية مجازات ان اريد التغليب كما ... وان اريد استعمال

اللفظ في الحقيقي والمجازي على البدل فهو غير جائز ايضا على ما حققناه سابقا وما يقال في دفع ذلك من ان جميع

الخطابات مشتملة على شرائط التكليف هي محكمة بالنسبة الى المكلفين من حصل له ... وهذا امر ... لا

يقدر فيه فلا يلزم استعمال اللفظ في المعنيين الحقيقي والمجازي ففيه ان التحقيق ان الخطابات المشروطة المتعلق

بالشرائط قطعا كما حققناه سابقا والتعليق لا يجتمع مع العلم بالعواقب وقد بينا في مباحث الاوامر معنى الواجب المشروط

فلا تغفل فالخطابات المطلقة لا تتعلق الا بالواجدين والغرض التعليق بالشرط هو اعلام الحال وان الفاقد للشرط

اذا صار واجدا فيتعلق به الحكم ... وقد بينا سابقا ان الاصل في الواجب هو الاطلاق حتى يثبت التقييد بدليل

بقاء المطلقات الى زمن وجدان الشرائط الثابتة ... فاذا ذكر الشرط الاصل الخطاب او ثبت من دليل خارج

يثبت لزوم ارادة المعنيين الحقيقي والمجازي في الخطابات الشايع فيها على ما ذكرت فلان الخطاب المشروط ويبطل

التعبير والمقايسة واما الثاني فهو عدم لان المفروض انتفاء الدليل والاشتراك في اصل التكليف مع كون الرسول

مبعوثا الى الكافة لا يثبت الخطاب الحقيقي مع ما ذكرنا بظهور ان القول بان تلك الخطابات بالنسبة الى المعدومين

الكاتبة والرسالة الى الغائب فكما انه يجوز الخطاب في الكتاب لمن يصل اليه الا بعد سنة او ازيد فكذا يجوز العالم

بالعواقب مخاطبة من يوجد ... لو بعد مدة هذا الكتاب الا يوجد له لان الكلام في الكتابة والرسالة بعينه هو ما ذكرنا الا

لا تقع الا الى الموجود الناهم اذا اريد منه الطلب الحقيقي والا فيكون المراد من الكتابة ايضا هو العمل على ما يشمله الا

من باب الوصية لا التكلم والتخاطب كما ان احتمال ذلك لا يمكن ولا يدفع الدليل ... على ان يشمله ذلك فان قلت فالاشاع

ولو على سبيل المجاز في الذي يثبت التكاليف للمعدومين حين وجودهم وبلوغهم فكما انا نجزم ان الله ورسوله ... الاحكام

يصيرون مخاطبين مكلفين بهذه الاحكام وامر رسوله بخطابه ... وهكذا ولا يلزم من ذلك اخبار المعدوم حتى يلزم

ذلك محذور والتبع الثابت الوارد في خطاب المعدوم لان ذلك اخبار الموجود بحكم المعدوم وذلك معنى ادعائهم الاجماع

على الاشتراك فالحاصل انا لا نقول بمخاطبة المعدومين بهذه الخطابات لا حقيقة ولا مجازا بل نقول باشتراكهم معهم

في الحكم بدليل آخر من الاجماع والضرورة والاخبار الواردة في ذلك المدعى فيها التواتر من غير واحد فان قلت لو قلنا

بجواز شموله للمعدومين مجازا بمعنى اخبار الموجودين بان المعدومين مكلفون بذلك بقرينة اشتراكهم في التكليف

بالاجماع والضرورة او قلنا بعدم شموله اصلا وقلنا بالاشتراك من دليل آخر مثل الاجماع والاخبار الواردة في

ذلك فاي ثمرة في النزاع بين القول بكونه حقيقة في الامر او مجازا في خطاب الملفق من الموجود والمعدوم او عدم

اصلا وثبوت الاشتراك من الخارج قلت يظهر الثمرة في فهم الخطاب فان خطاب الحكيم بالدلالة وارادة غيره

قرينة قبيح فان قلنا بتوجه الخطاب للمعدومين فلا بد لهم ان يفهموا فهم الخطاب على اصطلاحهم ليس عليهم الفحص عن

اصطلاح زمن الخطاب ولا يجوز لهم ذلك بخلاف ما لو اختص الخطاب بالحاضرين فيجب على الغائبين الفحص والاجتهاد

تحصيل فهم المخاطبين وطريقة ادراكهم ولو بضميمة الظنون الاجتهادية ومنها اصالة عدم النقل واصالة عدم السقط

والحذف وعدم القرينة الحالية الدالة على خلاف الظاهر وامثال ذلك وربما يذكر هنا ثمرة اخرى وهي ان شرط اشتراك

الغائب للحاضر في الشرائع والاحكام مع قطع النظر عن الورود في خطاب الجمع هو ان يكونا من صنف واحد فوجوب صلاة الجمعة

مثلا على الحاضر مع كونهم يحضرون ... البرج ... او نائبه الحاضر لا يوجب وجوبها على الغائبين الفاقدين لذلك

في الصنف حيث انهم مدركون للسلطان العادل او نائبه بخلاف الغائبين فعلى القول بشمول الخطاب للغائب

يمكن الاستدلال باطلاق الآية على نفي اشتراط حضور الامام او نائبه بخلاف الاختصاص بالحاضرين لانهم واجدون الشرط

العادل او نائبه فلا يمكن التعدي عنهم الى الغائبين الفاقدين لاختلافهم في الصنف وان خبير بما يرد الاعتبار
في الصنف لا يجدي قلنا ولا يحيط بينا مدخلية واحتمال مدخلية كونهم في عصر النبي او انهم كان صلوتهم خلفه واشتراك ذلك
في الاحكام الشرعية وحصول التفاوت بذلك وعدم الحكم باشتراك الغائبين معهم من جهة هذه المخالفة والاتفاق
على عدم اساس الشريعة والاحكام رأسا كما لا يخفى مع مدخلية السلطان او نائبه فيما نحن فيه على القول به انما هو
دليل خارج من اجماع او غيره مع ان القول لو ادعي على القول باشتراط السلطان او نائبه باطلاق الاية والسند به على
ابطال الاشتراط انما هو بعدم التقييد في الاية بهذا الشرط كون الخطاب مختصا بالحاضرين وورود الاية مورد الغالب
وهو حصول الشرط يومئذ فالواجب بالنسبة اليهم مطلق بالنظر الى هذا الشرط نعم لو كان الخطاب شاملا للغائبين
لتم الاستدلال باطلاق الاية في دفع الاشتراط للزوم القبح بايراد المطلق وارادة المشروط والحاصل ان القول
بان الاجماع ثابت على الاشتراك انما هو في صورة الاتحاد في الصنف المستلزم لما بين الموجودين في هذا الاشتراك بينهما لا يمكن
الا فيما وقع فيه النزاع لا معنى له الا لزوم ادعاء الاجماع في كل واحد واحد من المسائل للعلم باشتراك الفريقين فيها
والقول بان شرط الاشتراك اتحاد الصنف المستلزم لبيان ان الموجودين هو ما به الاشتراك بينهما لا يمكن تعيين
بان الادلة الفريقين منحصر كان الا ما وقع النزاع فيه فيكون كل ما لم يقع فيه النزاع منهما متحدا وما وقع فيه
النزاع مختلفا فتحقيق المقام ان المستفاد من الادلة هو ثبوت الاشتراك مطلقا ولزوم ادعاء الاجماع بالخصوص
في كل واقعة واقعة عبارة عن ان الواجب المشروط مطلق بالنسبة الى واجد الشرط ومقيد بالنسبة الى الفاقد والامر في مدخلية
ذلك الخصوص او زمان الحضور والغيبة من حيث هو فلو وجد الغائب الشرط يصير الواجب بالنسبة اليه مطلقا كالواحد والفاقد
في زمان الحضور وان ذلك صار سببا لاختلاف الصنف فلو فرض في زمان النبي ارجاعه من المسلمين الى بلاد
الكفار وذهابهم الى بلاد الكفر من دون رخصة الامام في صلوة الجمعة فلا ريب انه لا يجب عليهم صلوة الجمعة
على القول بالاشتراط ولو فرض ظهور صاحب الزمان في اليوم او نائبه الخاص فلا ريب انه يجب على من ادركه اقامة
الصلوة فال الكلام الى التفاوت والموجب لعدم الاشتراك هو وجدان الشرط وفقدانه لا الغيبة والحضور فبعد ثبوت
الاشتراط لا فرق بين القول بشمول الخطاب للمعدومين وعدمه فالكلام انما هو في اثبات الاشتراط وعدمه ومجرد احتمال
مدخلية كونهم مدركين خدمة النبي ومصلين خلفه بشرط الشرط كما ترى اذا ثبت انه لذلك مما لا يحصى ولم يقل احد
بذلك في غير ما نحن فيه وبعد تسليم الشرط فلا فرق بين الفريقين في صحة القول بالاشتراك مطلقا بمعنى ان
الواجب مطلق مع وجود الشرط مطلقا ومشروط مع فقده مطلقا ولكن وقع النزاع في ثبوت الشرط فاذا استند النافي
على النفي باطلاق الاية فيمكن ان يرد بان الخطاب مخصوص بالحاضرين وجعل الخطاب بالنسبة اليهم لعله لكونهم واجدين
الشرط حين الخطاب ونحن فاقدون فلا يجب علينا ولو كان الخطاب مع الغائبين ايضا لكان واجبا عليهم لقبح الخطاب
الحكيم بالعام وارادة خلافه فالمستدل باطلاق الاية يريد نفي الاشتراط مطلقا والمجيب بان الخطاب مخصوص بالحاضرين يدفع
دلالة ذلك على ما ادعاه لا اثبات الاشتراط من كون ذلك خطابا بالحاضرين وهو مستصحب بحال الغائبين
لا ستدل بعدم اشتراط التمسك بدليل آخر فاذا عورض ذلك الدليل بهذا الاطلاق فيجاب بان الاطلاق لم يتوجه الى
الغائبين فرجع الجميع الى الثمرة الاولى وهو ان الخطاب اذا كان مع الغائبين فيجب ان يعملوا على مقتضى ظاهر الخطاب

وقد يحصل الشرط بنفسه زمان الحضور فيظهر ان التفاوت انما هو من جهة زمان الحضور

الاطلاق كالحاضرين بخلاف ما لم يكن كذلك وبالجملة حاصل مراده من ذكر هذه الثمرة بعد تفسير اشتراط اتحاد الصنف
بعدم كونه مما وقع النزاع فيه او وقع الاجماع على عدم الاتحاد انه لا نزاع ان صلوة الجمعة مثلا واجبة على الناس
لانهم كانوا يصلون مع الرسول وعلى الائمة مثلا ايضا في وجوب المتصدى من المعدومين فيهم مشاركون لهم في العموم
فالقدر المسلم من الاجماع هو ذلك واما المعدومون الفاقدون لذلك فلا اجماع على مشاركتهم مع الموجودين في القول بشمول
الخطاب للمعدومين فمع القول به يثبت الوجوب عليهم ايضا من غير تقييد بوجود المنصوب لاطلاق الاية ويرد عليه
ان المعيار في المشاركة اذا كان هو الاجماع فلا ريب ان القدر المسلم الثابت للغائبين من وجوب الصلوة
هو ما دام هم وجدوا الصلوة خلف النبي او من نصبه فاذا فقد هؤلاء الشاهدون المنصوب في زمانهم او الممنوعون عن ذلك
من النبي او غيره لذلك فلا ريب انه لا اجماع على مشاركتهم مع المدركين فهم مشاركون للفاقدين من المعدومين فاذا
اخترنا القول بشمول الخطاب للمعدومين ووجوب الصلوة على الفاقدين منهم ايضا لاجل العموم فلا بد ان يجوز القول باختصاص
الخطاب بالموجودين ووجوبها على الفاقدين منهم ايضا لاجل العموم فيصير هذا من ثمرات الاطلاق والتقييد والتعميم والتخصيص
في الخطاب لا من ثمرات التعلق بالغائبين او الحاضرين ومع حصول الشك في عموم الخطاب للفاقدين على القول
باختصاص الموجودين فلم لا يحصل الشك في عمومه للفاقدين على القول بشموله للمعدومين ايضا ولو فرض التشكيك في ذلك
فهم تحكم لانهم الخطاب للحاضرين والغائبين في العموم والخصوص فقد عرفت ان ذلك على تقدير صحته يرجع الى
الثمرة الاولى فمنها نفي اشتراط اذن المعصوم انما يترتب على ما ذكر على عموم العدم لا على كون الخطاب متعلقا بالمعدومين
يعني ان العموم لما كان غير مقيد بوجدان الاذن وهو شامل للفاقد والواجد فيقتضي اشتراط الاذن لان الخطاب
لما كان بالمعدومين قاطبة فاستلزم اشتراط الاذن ودعوى كونها مشافهة ومن يعني ان كل معدوم فهو فاقد وكل موجود
فهو واجد ممنوع بطلانه في نفسه ومعارضتها في الموهوم واختلاف الكلام في العنوانات وان تصادقها ثبتت
فيها التخالف وعدم الاستلزام فان قلت يظهر القول باختصاص الخطاب بالموجودين خروج الفاقدين منهم ايضا بالدليل
قلت على القول بشموله للمعدومين خروج الفاقدين منهم ايضا بالدليل فان الدليل ان كان هو فقدان الشرط فهما
مشتركان فيه وان كان شيئا آخر فلا بد من بيانه لا يقال ان التخصيص الاول يرجح دون الثاني لكون الخطاب لان القرينة
عدم اختصاص الخطاب بالمعدومين ومع ملاحظة الموجودين والمعدومين معا وضعت العدم فيجب للموجود بدفع هذه
احتج المخالف بان رسول المعدومين هو رسول الحاضرين بالضرورة ولا معنى للرسالة الا تبليغ الخطاب وباحتجاج العلماء
في جميع الاعصار بهذه الخطابات من بعد زمن الصحابة الى الآن من دون نكير وذلك اجماع منهم فالجواب عن الاول
منع المقدمة الثانية ان اريد بتبليغه على سبيل المخاطبة وعدم لزوم الخطاب لو اريد تبليغه ايصاله الى الموجودين باخبار
المعدومين بثبوت التكليف عليهم بالمعنى من هذه الخطابات على الوجه الذي قصدوه للحاضرين وشاركهم الرسول
بينهم لا يقتضي ازيد من ذلك والجواب عن الثاني منع ان احتجاجهم عليهم من جهة ان الخطاب متوجه اليهم بل لانه
اصل الحكم فيما جعل الحكم واختلف فيه كبعد ثبوت اصل الحكم بالجملة يعرفون بعموم ما ثبت عندهم من اشتراكهم
مع الحاضرين في الاحكام بالاجماع والضرورة ونظير ذلك في الفقه كثير غاية الكثرة الا ترى ان الخاصة في الفقه
انما القائل بلا فاقة الحج وعدمه اذا اورد احدهما على الآخر برواية تدل على ما في بعض الاقوال كالرواية الدالة

على ان الكثير اذا وقع فيه العذرة ودخل في الماء القليل لا يجوز التوضي به للقائل بالنجاسة والرواية الدالة على عدم
تغير الغريبة بموت الجرذ فيها المختص لا يرد احدهما على الآخر بان ذلك مورد خاص ولا يشمل العذرة الدم والبول ولا
جواز التوضي عند عدم الخروج وكذا لا يشمل الجرذ وغيرها من النجاسات ولا القربة غيرها من الماء القليلة بل مع
احدهما دليل الآخر انما يكون من جهة القدح في السند والدلالة او الاعتضاد او غير ذلك وذلك لا ينافي لان
عدم الفرق بين افراد النجاسة وافراد المياه اجماعي فالغرض من الاستدلال اثبات نفس الحكم لا عمومه حتى يرد بالتأويل
هذه النظائر يندفع استبعاد بعض المتأخرين من عدم ذكر مستند الاشتراك حين الاستدلال بتلك الخطابات مع انه
النهاية وادعاءات ظهور المستند بحيث يعلم كل واحد من الخصوم تمايكم البديهة بفساده مع ان جماعة ادعوا ان الشركة
في الحكم بديهي معلوم بالضرورة من الدين وهو الحق الذي لا محيص عنه وبالجملة فقد ثبت من الضرورة والاجماع بل
الاخبار المتواترة على ما ادعى تواترها البيضاوي ايضا في تفسير قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اعبدوا ان العقد
شاركون مع الحاضرين في الاحكام الا ما اخرجه الدليل بل الظاهر ان الدليل المخرج انما هو من جهة عدم حصول الشرط
في المعدومين في الواجبات المشروطة كالجهاد وصلوة الجمعة على القول باشتراط حضور السلطان او نائبه لا من جهة تفاوت
الحاضرين والغائبين بل لو فرض فقد الوجوب لكانوا كالغائبين ولو فرض وجدان الغائبين له لكانوا مثل
الموجودين كما اشرنا سابقا وقد تقرر بذلك [illegible] في رواية ابي عمرو الزبيري في الجهاد ان حكم الله في
ورثته عليهم سيان [illegible] والاولون والاخرون ايضا في منع الحوادث شرعا والفرائض
عليهم واحدة يسأل الآخرون عن اداء الفرائض كما يسأل عنه الاولون الحديث وبما [illegible] ما ذكرنا ان العلماء يستدلون
في جميع الاعصار بالخطابات المفردة ايضا مثل افعل وافعلوا ونحو ذلك ولا ريب في عدم شمولها [illegible]
للحكم واحتجاج بعضهم بالروايات الواردة في ان كثيرا من تلك الخطابات نزلت في جماعة [illegible] وما ورد في
ان كثيرا منها وردت في الائمة مثل قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس [illegible] ان ذلك من البطون [illegible]
انما هو في الظاهر مع انه تعالى قال لليهود فلم تقتلون انبياء الله من قبل ولا ريب ان ذلك [illegible] التبليغ
والمخبر التبليغ في الخطاب كما اشرنا ومن ذلك [illegible] ما سمع به من ورود الامر بقول لبيك بعد قوله تعالى
يا ايها الذين امنوا ولا بشيء من الايات يا رب الكذب بعد قراءة فباي الاء ربكما تكذبان مع انه لا بد على كون
الخطاب لهم بل الظاهر ان المراد منه اظهار الاذعان بحاصل ملاحظة عدم استحبابه بعد قوله يا ايها الناس واستحبابه
بعد قوله يا ايها الذين امنوا [illegible] وكذلك في الاية الثانية مع ان غير الكذب [illegible]
بعد ذلك البتة والمكذبون لا ينافون ذلك وكذلك [illegible] قوله تعالى لينذركم به ومن بلغ وعدم اختصاص الانذار
في الخطاب [illegible] وكذلك [illegible] ان الخطاب الشاهد الغائب بل هو على خلاف مراده اولى [illegible] واستفد
[illegible] الاستدلال المذكور للمصنفين في كتبهم [illegible] ولا ريب انه يجاوز
به الايضا بل هو نصب علامة للاعلان والاشكال كنصب الاميال للفراسخ وقد يقال ان تلك الخطابات مختصة
بالحاضرين ولكن قام الكتاب المبلغون واحدا بعد واحد مقام المتكلم فانما توجه الخطاب الى الموجود الحاضر وكان
[illegible] الخطاب الى [illegible] التكليف [illegible] ان المكتوب الذي ينتقل اليه من الوجود الكتبي
الوجود اللفظي ومنه الى الذهني فمن حيث هو قارئ متكلم من حيث انه من المقصودين بالخطاب مستمع ومخاطب به [illegible]

مع دعوى [illegible] لتبليغ [illegible] والاستلزام ما ذكره كون الخطاب من الله تعالى في كل زمان بالنسبة الى العلم وكما انه في زمان الحضور
لا يجوز المخاطبة بتلك الالفاظ المعروفين لانتفاء احد المتشبثين فكذلك في الازمنة المتأخرة ولا يتحقق المخاطبة
من الملك لانتفاء [illegible] امتداده بحسب الزمان [illegible] الا بتبليغ نفس الحكم وهو [illegible] من حيث هو قائم
نعم يمكن [illegible] الخطاب المتقدم لا انه مخاطب بكسر الطاء **تنبيهات** الاول قيل بشمول الخطابات للذكور
الموجودين وان كانوا غائبين عن مجلس الوحي لان الخطاب من الله تعالى ولا يتفاوت بتفاوت الامكنة والظاهر من
بعضهم عدم الشمول ولعله نظر الى تفاوت احوال الحاضرين والغائبين وكيفية فهم الخطاب فان [illegible] واذا
قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا مثلا [illegible] في الاخبار الصحيحة بالقراءة خلف الامام فلعل في مجلس الوحي كانت قرينة
لارادة ذلك كانت خافية عن الغائبين فلا يلحقهم بذلك مع ارادة الخاص [illegible] فلا بد من القول بشركتهم معهم على
دليل آخر مثل الاجماع وغيره ولكن بعيد وعلى اي تقدير فيختص بالمكلفين فلا يشمل من بلغ حد التكليف بعد زمن
الخطاب وان كانوا موجودين [illegible] ويظهر الوجه مما تقدم **الثاني** الصيغ المفردة مثل افعل وافعلوا واشباه ذلك لا
يشمل بصيغتها غير المخاطبين لما ذكر بالدليل الخارج وهو الاجماع على الاشتراك وكذا الخطاب للرجل لا يشمل المرأة
ولا بالعكس ولكن الاجماع على الاشتراك اثبت [illegible]
والنفاس ونحوها بالمرأة واحكام [illegible] وما يتعلق بالخنثى ونحوها بالرجال واما الاحكام المختلف فيها
فان الاصل فيها [illegible] الا ما اخرجه الدليل وقيل بالعكس والاول اظهر فاثبات الجهر في الصلوة الجهرية انما ثبت اختصاصه
بالرجل بسبب الدليل وكذلك استحباب وضع اليدين على الفخذين فوق الركبتين حال الركوع في المرأة ومما ذكرنا [illegible]
[illegible] من الاخبار والادلة فاثبات دعوى ان الاصل عدم الاشتراك الا ما اثبته الاجماع دونه خرط القتاد [illegible]
الاجماع لا يثبت التفصيل لكونه من الادلة القطعية **قلت** انهم تعللوا بالعدم وعموم دعوى الاجماع مثل عموم الخبر
[illegible] باشتراك الدليل فيما استفاده من تتبع كلام الفقهاء وصرح به بعضهم ومنهم المحقق الخوانساري في شرح
[illegible] انه [illegible] المحقق [illegible] في اوائل كتاب الحدود من شرح الارشاد **واعلم** ان الالفاظ
بأحد الزوجين من الرجال والنساء مثل [illegible] اللفظين مختصة بهما ومثل لفظ الناس وذرية ادم [illegible] ومثل
المؤمنات والمسلمات [illegible] واما مثل المؤمنين والمسلمين ففيه خلاف والاظهر الاختصاص [illegible] لنص اهل اللغة [illegible] فهم
العرف واحتج الخصم بالاستعمال فيهما كالقانتين واهبطوا بعضكم لبعض عدو وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة
والتغليب مجاز ويدل عليه اية الحجاب وغيرها ومما ذكرنا يظهر ان خطاب الشرع بقوله تعالى يا ايها النبي وبا ايها
المزمل وغيره [illegible] **المقصد الثاني** في بيان بعض مباحث التخصيص وهو قصر العام على بعض ما يتناوله
[illegible] على ضربين [illegible] حقيقة [illegible] تخصيص [illegible] والرغيف بالنسبة الى اجزائه
التخصيص قد يكون بالمتصل وهو ما لا يستقل بنفسه بل يحتاج الى انضمام الى الغير كالاستثناء المتصل والشرط والغاية
والصفة والبعض وبالمنفصل وهو ما يستقل بنفسه وهو اما عقلي [illegible] والمراد غير ذاته تعالى وافعال العباد
واما النقلي كقوله خلق لكم ما في الارض جميعا ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه واختلفوا في منتهى التخصيص الى كم
هو الاظهر انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام يكون اكثر من النصف حتى على [illegible] بالقرينة

في الكلام في التخصيص

ويجوز الاستعمال [illegible] على سبيل التعظيم وقد [illegible] العام [illegible]

الباقي اكثر كقوله اكرم اهل المصر الا زيدا وعمرا وقيل لا بد ان يبقى من يصح اطلاق الجمع عليه غير محصور وذهب جماعة الى الجواز حتى يبقى
واحد وقيل حتى يبقى ثلثة وقيل لا بد في صيغة الجمع من بقاء ثلثة وفي غيرها يجوز الى الواحد وقيل ان التخصيص ان
كان بالاستثناء او بدل البعض جاز الى الواحد نحو له علي عشرة الا تسعة واضرب العشرة احدهما وان كان بمتصل
غيرهما كالشرط والصفة والغاية او كان بمنفصل في محصور قليل يجوز التخصيص الى اثنين مثل اكرم بني تميم الطوال
او ان كانوا طوالا او الى ان يتسقوا واقتل كل زنديق وهم ثلثة ولعله ناظر الى صدق ثلاث او ما مع الثلثة
اكثرها انتفت وهذا من الشواهد على ان العام يطلق عندهم على الجماعة المعهودة كما اشرنا وان كان التخصيص بمنفصل
في عدد غير محصور او كثير فكقول الاكثر والاقرب عندي قول الاكثر لما تقدم ان وضع الحقائق والمجازات تخصيصا كانت
او نوعية يتوقف على التوقيف ولم يثبت جواز الاستعمال الى الواحد من اهل اللغة وعدم الثبوت دليل عدم الجواز
والقدر المتيقن الثبوت هو ما ذكرنا وغاية الامر التشكيك في مراتب القرب وهو سهل اذ ذلك في الاحكام الفقهية والاصولية
لبناء مدار النظر كما في الافراد الخفية الفردية في العام والقوازم الغير البينة اللزوم فما يتيقن جوازه في الحقيقة
فيجوز وما يتيقن عدمه فلا وما تردد فيه يرجع الى الاصل من عدم الجواز والقول بان الرخصة في نوع العلاقة في المجاز
الا غير معلوم بالنسبة الى جميع الاصناف في جميع العلاقات الانواع وسيظهر بما استدل به المجوزون واحتج الاكثرون
على ذلك بقبح قول القائل اكلت كل رمانة في البستان وفيه الالف وقد اكل رمانة او ثلثة ولعل المراد استقباح اهل
اللسان واستنكارهم ذلك من جهة ما ذكرنا فهم عدم ثبوت مثله من العرب لا محض الغرابة والندرة الوحشية لبعض الفصاحة
اذ عدم الفصاحة لا يستلزم عدم الجواز الا ان يراد استقباحا في كلام الحكيم سيما الحكيم على الاطلاق الذي هو مرجع
علم الاصول ولكن ذلك لا يثبت نفي الجواز لغة والقطع بعدمه في كلام الحكيم ايضا غير واضح والمقام قد يقتضي ذلك
واحتج مجوزوه الى الواحد بامور الاول ان استعمال العام في غير الاستغراق مجاز على التحقيق وليس بعض
الافراد اولى من بعض فيجوز الى ان ينتهي الى الواحد ورد بعدم تمام اولوية البعض لان الاكثر اقرب الى الجميع دعوى
بان الاقل يستلزم الارادة مع الكل ومع الاكثر بخلاف الاكثر فانه يستلزم المراد من الكل خاصة على ان اقربية الاكثر
تقتضي رجحانه على ارادة الاقل لا امتناع ارادة الاقل في اصل الاستدلال وجميع الاعتراضات نظرا الى ما في
الاعتراضات فان مبناها على ترجيح المراد من العام المخصوص كما لا يخفى لا بيان جواز ابقاء قدر من الافراد التخصيص وعدمه
كما هو المدعى فانه يتمشى هذه لو اعلم التخصيص في الجملة فلو دار الامر بين التخصيصات المختلفة امكن التمسك بما ذكروا
ذكروا ولا يمكن ذلك في اثبات اصل الجواز وعدمه بل لا يجري بعض المذكورات فيما اذا قيل اقتلوا المشركين والمعلوم
ان المشركين مائة واحد منهم مجوسي فلما رايت اهل الكتاب ورضينا ان الخاصية ترجيح الاقربية فلا بد ان يلاحظ
الاقربية الى الجميع فلا بد ان يلاحظ النهي الاول من يلاحظ نفس الارادة فلا بد ان يبني على الثاني وكذلك خبر بانه
لا يصلح لدخول الاقل في الاكثر فان المجوسي جملة اهل الكتاب كما لا يخفى فسم يمكن اجراء ذلك في المحصور المجمل
مثل المثال المشركين الا بعضهم ولكنه لا ثمرة فيه لسقوط العام عن الحجية بعد الاجمال نعم قد يجري ذلك فيما لو اريد
من بعضهم النكرة المطلقة الموكول تعيينها الى اعتبار المخاطب لكنه لا يبعد قاعدة كلية ينفع الاصولي في جميع الموارد
وكيف كان فلا دخل لما ذكر فيما نحن فيه بصدده فالتحقيق في الجواب الاولوية انما يثبت بما حصل من الاستقراء

جوازه كما بينا والمراد بلفظ الاولوية في كلام المستدل وفي جوابنا هو المستحق الممكن الحصول الممتنع مثل قوله تعالى واولوا
الارحام بعضهم اولى ببعض الاية كما هو الغالب في الاستعمال الغلبة عرفا لا انما هو الذي اوجب بقاء الملتزم
والاعتراضات ما حاصله ان مراده ان العلاقة المجوزة لاستعمال العام في الخصوص هي العموم والخصوص وهو في الكل
موجود فما الوجه لتخصيص بعض الافراد بالجواز دون بعض فلا بد من بيان من المرجح بعد ثبوت الجواز حتى يبقى الاكثر
وحاصل جوابنا الذي يثبت من استقراء كلام العرب من الرخصة في جواز استعمال العام في الخاص انما هو الاستعمال
في الجمع القريب كالمدلول لا مطلق علاقة العموم والخصوص متحقق مثل ما يظهر من بعضهم ان العلاقة
هي علاقة الكل والجزء واستعمال اللفظ الموضوع للكل غير مشروط بشيء كما اشرنا في عكسه كون الجزء مما ينتفي بانتفائه
الكل وهو ساري في الجميع نفيه ان افراد العام ليست اجزاء له فان مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد ومع ان
استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء انما ثبت الرخصة فيما لو كان الجزء غير مستقل بنفسه ويكون الكل تركيب
حقيقي وهو مفقود فيما نحن فيه ومن ذلك يظهر ان الكلام لا يجري في مثل العشرة ايضا اذا ريد منها فضلا عن صورة
الواحد وان ادعى الفقهاء على من قال له علي عشرة الا تسعة بلزوم واحد لا يدل على صحة هذا الاطلاق كما سيجيء
جواز ابقاء الجمع القريب بالمدلول فيما ليس لا بد من ان يكون بعلاقة الجزئية فان الحق ان معنى العشرة والعشر
علاقة العموم والخصوص وان لم يكن من باب العموم المصطلح المشهور وان كان يرجع اليه بوجه لان المراد بالعشرة
في الحقيقة هو مجموع مثل الدراهم والدنانير فيصير من باب الجمع المعهود فكان المعنى له علي دراهم عددها عشرة وكذلك
في الاعداد التي غيرها في صورة المفرد فان معناها جمع وتمام ما ذكرنا يظهر ان العلاقة ليست من باب استعمال
الكل في الجزء ايضا انما هو في العام والخاص التخصيصين بل ان حصا العام اعم من اصل الدليل ان العلاقة في
ذلك المجاز انما هو المشابهة لعدم تحقق الجزئية في افراد العام والكلية تختلف في كثرة تقرب من مدلول العام فهذا
وجه الاختصاص وفيه منع حصر العلاقة فيهما بل العلاقة انما هو العموم والخصوص وكون ذلك من جملة العلاقات
من الواضحات التي لا تحتاج الى البيان مصرح به في كلام اهل الاصول والبيان ايضا والظاهر انه كون علاقة الكل
وما يتراءى من الخلاف في كلام بعضهم كالمحقق الكاظمي في شرح الزبدة حيث نسب كون العلاقات خمسة وعشرين ومن جملتها
العموم والخصوص الى المشهور والمحقق البهائي في حاشية الزبدة حيث نسبه الى العقد ناظر الى تغيير العبارات
الايجاز والاطناب فبعضهم ردها الى الثنتين وبعضهم الى خمسة وبعضهم الى اثني عشر وكل ذلك اختلاف في اللفظ والاطلاق
والمجاب هذا القول بمنع واحبه اولى منها فان له بقي وانا له لحافظون وفيه انه من باب التشبيه القصد التعظيم لا
باذكر العام وارادة الخاص بل تنزيل اجتماعه جميع صفات الكمالات الحاصلة في كل واحد منهما وصحت المجازية خارج لا
العام اولان العظماء ما جرت عادتهم بانهم يتكلمون عنهم وعن اتباعهم فيغلبون المتكلم فصار ذلك كناية عن
ومنها قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم والمراد نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين او اعرابي
الناس ليس بعام بل المعهود ثانيا والظاهر ان مراده مع الجمع وفيه اشكال لان الناس اسم جمع والاطلاق على الواحد
على سبيل العهد غير واضح وهذا التفسير رواه اصحابنا عن ائمتهم فلا وجه لرده والصواب في الجواب ان يقال ان ذلك
ايضا ليس من باب التخصيص بل من باب الكناية فان ابا سفيان لما خرج للعباء رسول الله للحرب بعد عام احد

وقيل ثلاثة

او في عدد محصور

واجيب بمنع اتفاق المفسرين

الريب عليه فاراد الرجوع وكره ان يكون ذلك على وجه الصغار والاحجام عن الحرب ويكون سبيلا لجراءة اهل الاسلام فاراد
ان يثبط رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الحرب على سبيل الخداع بان يخوفهم حتى يتقاعدوا فلقي نعيم بن مسعود واشترط له عشرا
من الابل على ان يثبطهم عن الحرب وجاء نعيم وقال لهم ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم ووجه التشبيه ان المخبر عن
لسان الناس مخبر عن ابي سفيان وحينئذ تكلم عن مقتضى مقصدهم وكان ذلك كانفسهم وهذا مجاز شائع في محاوراتهم
وفي تكرير الوصف باللام ايهام الى المبالغة في الاتحاد وبهذا اندفع بالضرورة من اللغة صحة قولنا اكلت الخبز وشربت
الماء ويراد به اقل القليل مما يتناوله الماء والخبز وفيه انا قد حققنا في اول الباب ان المفرد المحلى باللام حقيقة في الجنس
ومجاز في غيره والقرينة ها هنا تخصها على ارادة الفرد المعين عند المتكلم المطابق للمعهود الذهني وهو ظاهر لنا مما اجل
بالاستغراق لان قيل حينئذ يجعل كما ان النكرة اطلاقه قد تعرب بانها تكلم للعهد الذهني تساوق تطابق المعنى
الحاصل ان المراد به المعهود الذهني حتى قلنا باشتراك المعرف باللام بين المعاني الاربعة وحينئذ فذلك بالقرينة
او قلنا بكونه حقيقة في الجنس فاستعماله في الفرد حقيقة من باب اطلاق الكلي على الفرد مع قطع النظر عن الخصوصية
فان استعمل الكلي في الفرد وان كان على سبيل المجاز ايضا فليس من باب استعمال العام المنطقي في الخاص لا العام الاصولي
وكيف كان فهو خارج عن البحث لصحيح تجويزه الى الثلاثة والاثنين بما قيل في الجمع وان اقله ثلاثة او اثنان
وفيه منع واضح اذ لا ملازمة بين الجمع والعام في الحكم وقد يوجه بان العام اذا كان جمعا كالجمع المعرف باللام فيصدق
على الثلاثة والاثنين ولا قائل بالفصل وفيه ان من يجوز التخصيص الى الواحد والاثنين والثلاثة لا يسلم ذلك
في الجمع المعرف ايضا وحجة التفصيل مع جوابه يظهر للمتأمل فيما ذكرنا وما سيجيء **قانون** الاظهر ان العام المخصص
حقيقة في الباقي او مجاز اقوال وقبل الخوض في البحث لا بد من تمهيد مقدمات الاول ان الغرض من
وضع الالفاظ المفردة ليس افادة معانيها لاستحالة ذلك دفعا لغير العالم بالوضع واستفادة العالم بالوضع ايضا غير
ممكن لاستلزامه الدور ولان العلم بالوضع يستلزم العلم بالمعنى واللفظ ووضع اللفظ للمعنى فالعلم بالمعنى متقدم
على العلم بالمعنى بل انما المقصود من وضعها تفهيم ما يتركب من معانيها بواسطة تركيب الفاظها الدالة عليها العالم
بالوضع فان قلت فاي معنى الدلالة عليها وما في معنى قولهم الوضع تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه وجعل الدلالة
غرضا للوضع بناء في ما ذكرت من نفي ذلك قلت لا منافاة فان مرادهم من الدلالة على معنى هناك …
لتصور الموضوع له ومرادهم هنا في نفي كون استفادة المعاني غرضا في الوضع التصديق بان المعاني قد وضعت
لها تلك الالفاظ فجمع القاعد بين ان الالفاظ قد وضعت بازاء المعاني لاجل تصور المعاني بمجرد تصور الالفاظ
ليتمكن من تركيبها حتى يحصل المعنى المركب ويحصل به تفهيم المعنى المركب ولما كان المقصود من وضع الالفاظ تفهيم المعاني
المركبة الواقع في غالبها على استعمال الالفاظ وتركيب بعضها مع بعض ولا بد ان يكون الاستعمال ايضا على قانون الوضع
ولا ينفك الدلالة غالبا عن الارادة يعني ان المدلول غالبا لا بد ان يكون هو المراد ولا بد ان يكون المراد موافقا
لقانون الوضع من حيث الكمية والكيفية فلا استبعاد في ان يقال مرادهم من الدلالة في تعريف الوضع هو الدلالة على
مراد اللافظ به … عدم المنافاة غاية الوضوح فالمشترك ابدا لا يدل الا على معنى واحد لان الوضع …
لمعنى واحد وقد تحقق ذلك في محله وان ابيت فنقول ان المراد من قولهم الوضع هو تعيين اللفظ للدلالة على

تخصيص العام

على معنى هو تعيينه لاجل تصور المعنى منه وقلت ان الحاصل في المشترك اذا تصور معانيه بمجرد تصور لفظه
فكيف يكون الاشتراك علة له وعدم جواز ارادة اكثر من معنى في الاستعمال لا يستلزم عدم تصور الاكثر من معنى المشترك
له اصلا كالنائم والساهي فنقول ان تصور معنى المشترك ليس بتصور معنى ما عين له اللفظ لحصول تصور المجموع
تصوره اذ الواضع قد عين اللفظ بازاء كل منهما مستقلا فتصور كل من المعنيين موضوع له اللفظ في حال
الانفراد عنه خروج عن قانون الوضع فمدلول اللفظ يعني ما عينه الواضع اللفظ لاجل الدلالة عليه ليس الا
معنى واحد وراجع ما حققنا لك في اوائل الكتاب تبصر ولي فيما ذكرنا ينقدح كلام المحقق الطوسي في بيان عدم
احتياج حدود الدلالة الى قيد الحيثية ولا بأس ان نشير اليه وان كان خروجا عن مقتضى البحث فاعلم ان العلامة
الحلي في شرح منطق التجريد نقل عنها اورد الاشكال على حدود الدلالة بقوله واعلم ان اللفظ قد يكون مشتركا
بين المعنى وجزئه او بينه وبين لازمه حتى يكون كذلك اللفظ دلالة على ذلك الجزء من جهتين فباعتبار دلالته
عليه من حيث الوضع يكون مطابقة وباعتبار دلالته عليه من حيث دخوله في المسمى يكون تضمنا وكذا في الالتزام
فكان من الواجب عليه ان يقيد في الدلالات الثلث بقوله من حيث هو كذلك والا انتقضت الحدود قال وقد
اوردت عليه وقت ارادته تقرر وجه هذا الاشكال فاجاب بان اللفظ لا يدل على معنى باعتبار الارادة والقصد
حين يراد منه معناه المطابقي لا يراد منه معناه التضمني فهو انما يدل على معنى واحد لا غير وفيه نظر انتهى وحاصل
ذلك المحقق كما نقل عنه بالمعنى في موضع آخر ان دلالة اللفظ لما كانت وضعية كانت متعلقة بارادة اللافظ
ارادة جارية على قانون الوضع فاللفظ ان اطلق واريد به معنى وفهم منه ذلك المعنى فهو دال عليه والا فلا
اذا اطلق واريد به المعنيين لا يراد به المعنى الاخر ولو اريد معا ايضا لم تكن تلك الارادة على قانون الوضع لان
قانون الوضع ان لا يراد بالمشترك الا احد المعنيين فاللفظ ابدا لا يدل الا على معنى واحد فذلك المعنى ان كان تمام
الموضوع له فمطابقة وان كان احد اجزائه فتضمن وان كان خارجا فالتزام ويتوجه ان المتكلم بالالفاظ التي
لما كان مقتضاه ان يكون صادرة على طبق قانون الوضع فلا بد ان يراد منها ما اراده الواضع على حسب الارادة
المحقق ان وضع المشترك لكل واحد من معانيه مستقلا غير ملتفت منه الى معناه الاخر فلم يحصل الرخصة من الواضع
الا في استعماله في حالة الانفراد فلم يوجد مادة يتوهم استعمال المشترك في معنييه حتى يقال انه يجتمع مصداق
الدلالة المطابقية والتضمنية مثلا فيه فاما يستعمل اللفظ في الكل او في الجزء على سبيل منع الجمع وفي صورة استعماله
في الكل يراد منه الا الكل وكون الجزء ايضا معنى آخر له لا يستلزم جواز ارادته منه حتى يدل عليه ايضا فلا دلالة
للفظ حين ارادة الكل على المعنى الاخر الذي هو الجزء واما مجرد تصوره فلا يستلزم كونه مدلولا له بالفعل
… لكون ذلك خلاف مقتضى الوضع … ولم يرد من اللفظ الا معنى واحد فان اعتبر دلالته على جزء من جهة
الجزئية في ضمن الكل فتضمن وان اعتبر دلالته على لازمه ان كان له لازم يعني ان الانتقال من اصل المعنى الى ذلك
اللازم فهو التزام ولا يخفى ان الدلالة على الجزء … على المعنى يعني في ضمن الكل هو معنى التضمن لا اذا استعمل اللفظ
مجازا كما يتوهم وكذلك في الالتزام واما استعماله في الجزء منفردا اذا وضع له بوضع على حدة فهو مطابقة جزما
… من التحقيق فاللفظ اذا استعمل في الكل سواء اعتبر فيه الدلالة التضمنية او الالتزامية او لا واما استعمل

على ذلك المعنى تمام فطابقه
وان اعتبر دلالته على جزء منه

فلا يكون تنافي الدلالة التضمنية الحاصلة في الصورة الاولى مع المطابقة التي هي الدلالة على هذا الجزء بعينه
من جهة وضعه للكل حجة واستعماله فيه اذ تلك الدلالة التضمنية لا تنفك عن المطابقة التي هي مقصوده وهو احد
معنى المشترك والجزء مع ارادته ارادة المعنى الاخر الذي هو ذلك الجزء بعينه بوضع مستقل وهو المطابقة الثانية انه
لا يتصور كل واحد من التضمن والالتزام بالاخر بان يكون جزء احد المعنيين لازما للاخر او بالعكس فان صدق كل
منهما على الاخر لا يستلزم جواز ارادة كل واحد من التضمن والالتزام المطابقتين فليفصل الكلام في التضمن والالتزام فنقول
ان المعترض يقول ان اللفظ المشترك بين الكل والجزء اذا اطلق على الكل كان دلالته على الجزء تضمنا مع انه يصدق
انها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له فيشتمل على حد المطابقة واذا اطلق على الجزء كان دلالته عليه مطابقة مع انه يصدق
عليها انها دلالة اللفظ على جزء ما وضع له وكذا الحال في التضمن والالتزام واقول ان الاظهر ان دلالة اللفظ على
الجزء في ضمن الكل وبتبعيته كما هو معنى دلالة التضمن يصدق عليها انها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له وان كان
تمام الموضوع له بوضع اخر لان الدلالة على تمام الموضوع له انما هو تابع جواز الارادة الجارية على قانون الوضع
وقد ذكروا ان المشترك اذا اريد منه احد معانيه فلا يجوز ارادة الاخر معه مثلا في مثل البيمارستان يسمى
بالكراز مشتمل على ذكره احدها يسمى بالكراز فاذا اطلق الكراز واريد منه ذلك البيمارستان فانفهام ذلك
الذي به انما هو بالتبع وفي ضمن انفهام الكل ولا ريب انه لا يدل على تلك الدلالة الكائنة بخصوصها والجزء
انه جزء بعينه لولي اللفظ بالاستقلال مع نفسه ان جاز ارادة المعنيين دخل على قانون الوضع
في الوحدة الحيثية والقول بان تلك الذي به من حيث انه جزء احد المعنيين المطابقيين مدلول تضمني ومن حيث
احدهما الاخر فهو مطابقي فوله واذا اطلق على الجزء كان دلالته عليه مطابقة مع قلنا الاتم مع صدق ان دلالة
اللفظ على جزء ما وضع له الذي هو الدلالة التضمنية اذ المراد بها دلالة عليها في ضمن الكل وتبعيته وهو موقوف
على جواز ارادة الكل الذي هو ذلك المعنى جزء وهو ممنوع لما ذكرنا ومما ذكرنا يظهر الكلام في اللزوم اللازم
وبالجملة فلزوم كون الدلالة المطابقية مطابقة لارادة الالفاظ الجارية على قانون الوضع كاف في دفع
حد كل واحد من الدلالات بالاخر ومما ذكرنا يظهر ان مراد المحقق الطوسي من قوله لا يراد منه معناه التضمني
فيما نقله العلامة عنه لا يراد منه معناه التضمني الحاصل بسبب ذلك المطابقي بارادة مستقلة مطابقية اخرى
بالنظر الى وضعه الاخر ومن قوله بهذا انما يدل على معنى واحد لا غير انه لا يدل على معنى مطابقي واحد كما لا يخفى فاذا
دل على احد المطابقيين الذي هو الكل وبتبعيته فهم الجزء ضمنا فلا يدل على المطابقي الاخر الذي هو الجزء بالاستقلال
ذلك تقدم على توجيه اخر نقله عنه الناقل المعنى في توضيحه وبالتامل فيما ذكرنا يظهر ان الكل من الناظرين
غفلوا عن مراده واعترضوا عليه بامور لا يرد عليه مثل ان مراده بامتناع الاجتماع بين الدلالات الثلث كما ذكر من
امتناع ان يراد باللفظ واحد اكثر من معنى واحد فيندفع بان مراده اجتماع الدلالات التي تتوقف على الارادة وهي
الدلالات المطابقية والتضمن والالتزام ليس من هذا القبيل ومثل انه يلزم مما ان يكون الدلالة التضمنية والالتزامية
موقوفتين على الارادة من اللفظ ويندفع بما ذكرنا ايضا اذ مطلق الدلالة لا تتوقف عنده على الارادة مثل ما قيل لا نسلم
لم وروده فان ذكر انه لا يفيد في هذا المقام لان اللفظ المشترك بين الجزء والكل اذا اريد به الجزء لا يفهم الكل مطابقة

تضمنا وكذا المشترك بين الملازم والملزوم ويندفع بانه لا ريب انه مع مطابقة كما يظهر مما تقدم هذا ما وصل اليه فهم
القاصر في تحقيق المرام وبعد هذا كله فالمفهم انما هو فكري والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم اذا تقرر هذا
الى الكتابة فنقول المقسم فيه والالفاظ بالمفردة ومقتضاه ان الغرض من وضع الالفاظ المركبة هو افادة
معانيها ولا يلزم الدور بتوقف افادة الالفاظ المركبة معانيها على العلم بكونها موضوعة لها وقد بيننا
ذلك المنع بان ناعة علمنا بكون كل واحد من تلك الالفاظ المفردة موضوعا لمعناه وعلمنا ايضا بكون حركات
الالفاظ المفردة دالة على النسب المخصوصة لتلك المعاني فاذا تحققت الالفاظ المخصوصة تلك المعاني المفردة
مع نسب بعضها الى البعض في ذهن السامع وحصلت المفردة مع نسب بعضها الى البعض حصل العلم بالمعاني المركبة
لا محالة اقول وتحقيق المقام ان المركبات مما لا وضع لها بالنسبة الى اشخاصها بل وضع المركبات من جنب انها
مركبات نوعية وفائدة الوضع النوعي الافادة بها في اشخاصها لمن تحقق نوع التركيب في ضمن فرد مما يعرف التركيب
الخاص فالمركب من حيث اشتماله على الالفاظ المفردة حكمه ما تقدم ومن حيث اشتماله على النوع المعين من التركيب
حكمها الافادة فتحقق هذا النوع في ضمن هذا الشخص منه فيه هيئة تركيب الفعل مع الفاعل ودخل الفاعل والمفعول به
مثلا على النهج المقرر في الاعراب والتقديم والتاخير موضوع لافادة صدور الفعل عن الفاعل ووقوعه على
المفعول فاذا تشخص في مادة ضرب زيد عمرا افاد صدور الضرب عن زيد ووقوعه على عمرو ضرورة حصول الكلي في
ضمن الفرد واما فهم معنى الضرب وزيد وعمرو فقد تقدم الكلام فيه وقد يحصل من جهة الهيئة التركيبية تغايرات
في اوضاع المفردات كما في صورة التوصيف والتقييد والاستثناء ونحو ذلك فالمعتبر في وضع المركب حينئذ
الهيئة التركيبية لا خصوص وضع المفردات الثالثة الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس خلافا للحنفية في
وقيل ان خلافهم انما هو في الاول اما في الثانية فلا خلاف لهم ودليله على عشرة الاثبات فهم يقولون ايضا بافادة
النفي وربما اعتذر لهم بان قولهم بذلك انما هو لاجل مطابقته للاصل الراوة لاجل افادة اللفظ وقد اشرنا
الى مثل ذلك في بحث المفاهيم وكيف كان فالمختار الافادة في القسمين للنقل عن اهل اللغة والتبادر ولكلمة
التوحيد ينبئ بلفظه اتفاقا والقول بان دلالتها شرعية ظاهر الفساد لان النبي كان يقبل ذلك من اهل
البادية العين المطلعين بحال الشرع ولولاهم يريدونا به ذلك لما قبل منهم واستدل الحنفية بقوله لا صلاة
الا بطهور ولا نكاح الا بولي والوجه في تقريره انه لو كان كما قلتم لزم ثبوت الصلاة بمجرد الطهور وحصول النكاح
بمجرد حصول الولي مع ان حصول الصلاة والنكاح يتوقف على امور شتى وجوابه انه لما كان استثناء الطهور عن
الصلاة فلا بد من تقدير اي لا صلاة صحيحة الا صلوة متلبسة بطهور او المستثنى منه بمعنى
صلوة صحيحة بوجه من الوجوه الا بانضمام الطهور والحكم بامكان الصحة بدون الطهور والاستثناء يقتضي
الصحة معه كما هو مقتضى الشرطية ومع الحصر بالنسبة الى احوال عدم الطهور وان جامع جميع الكمالات المتفرقة
للصلاة الا شروط الصحة جهة بل يلزم انحصار جهة الصحة في الطهور فيصير سببا للصحة ويلزم المحذور وقد
يوجه بارادة المبالغة في المدخلية والحصر الادعائي وما ذكرناه اوجه وبالجملة هذا النوع من التركيب ظاهر
فيما ذكرناه وهو عين ما جعلنا حقيقة في الاستثناء سلمنا عدم الظهور ولكن الاستعمال اعم من الحقيقة

من الاشتراك وفد اثبتنا الحقيقة فيما ادعاه بالتبادر فلا يضر الاستعمال في غيره ومن ذلك يظهر الجواب عما
استدل بعضهم بقوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ فانه استثناء منقطع والا لاجاز عن حال
المؤمن انه لا يفعل ذلك الا خطأ او المراد الا بالرخصة فيما حصل له الظن بالجواز كما حسب اليمن من حيدا وقتله وجهه
لسبب اختلاطه معهم لا بحصر الخطأ فيما لم يكن منه قصد حتى لا يصح الاستثناء من عدم الرخصة الثالثة انه اختلف
في تقرير الدلالة في الاستثناء من جهة كونه تناقضا بحسب الظاهر فقيل ان المراد مثلا بالعشرة في قولنا له علي عشرة
الا ثلاثة هو معناه الحقيقي ثم اخرج الثلاثة بحرف الاستثناء ثم استند الحكم الى الباقي اعني السبعة فلفظ الكلام
الا اسناد واحد فلا تناقض اختاره العلامة واكثر المتاخرين والاكثرون منهم السكاكي في المفتاح على ان اللفظ
بالعشرة هو السبعة وحروف الاستثناء قرينة المجاز والقاضي ابو بكر على ان مجموع عشرة الا ثلاثة اسم للسبعة
سبعة واوسط الاقوال اوسطها لبطلان القولين الاخيرين ولان اتباع الاول فيستلزم ان يكون الاستثناء من النفي
كما هو مذهب الحنفية وهو المحقق كما سيلزم من ان لا يثبت في ذمة من قال ليس له علي الا خمسة لان الخمسة
عن نفي قبل استثناء النوع ثم يبقى ما هو خارج حكم المسكوت عنه بل يلزم ان لا يكون الاستثناء من الاثبات نفيا
والعلم ولما شبهه العشرة مجتمعة مخفية وقد اخذ هذه العشرة الا ثلاثة منه فلا يتصور هنا الخروج الا من الحكم فان
المقرر انه لم يخرج الثلاثة من جملة العشرة بل المراد اخراجها عن الحكم المتعلق بالمجموع والمقرر انه لا حكم
الا الاسناد الموجود في الكلام فان قلت هذا كرعلى ما فررت منه من لزوم التناقض وكيف الشاهد عن ذلك
بالخروج الحكم فلا بد من القول باخراجها عن الحكم المتعلق فلم يخرج الثلاثة غافلا عن حقيقة التخصيص وقد خفي
عليك امره بالبداهة فانك ان اردت من الاخراج في تفهم الاستثناء هو اخراج ما لولاه لدخل فيه او اخراج المستثنى
عن الحكم الصادر عن المتكلم بعنوان الجزم وهو لا يتحقق الا في صورة البداء والاستدراك كما في معنى الحكم ثم عقل
عن حال المخرج ثم تذكر بعدما ايقاع الحكم على المخرج منه وجهل بكونه داخلا وحكم بالمجموع ثم علم فاخرج وانت
بان امثال ذلك لا يتصور في كلمات الله واسانده في الاحكام الشرعية والتخصيص المذكور في السنة والعرف
والفقهاء ولهذا فقد جزما فان قلت مثل هذا يكون الهيئة الاستثنائية استعارة تمثيلية في التخصيص المصطلح
فيكون مجازا وهو بعيد قلت كون معنى الاستثناء ذلك لا يوجب التجوز في الهيئة الاستثنائية كما لا يخفى
وان اردت من الاخراج اعم من الاخراج الا حقيقيا بان يكون المراد الاخراج عما هو في صورة التاكيد وان لم يكن ثابتا
في نفس الامر فلا تناقض ايضا وهو المراد في التخصيص ومرادنا ان القائل يسند الحكم اولا الى الباقي ولكن يؤديه
بلفظ الاسناد الى الكل لنكتة ثم يجيء بلفظ دال على الاخراج للقرينة على ارادة الباقي ويظهر بذلك ان المراد
الاخراج عما هو في الظاهر عن نفس المراد وذلك بعينه مثل قولك رأيت اسدا يرمي فلا ريب ان المراد بالاسد
فيه هو الرجل الشجاع ويرمي للعدول عما هو الظاهر من لفظ الاسد لا يمكن فيه ارادة الحيوان المفترس الا على
جعل الاستعارة من باب المجاز العقلي كما هو مذهب السكاكي بجعل الاسد افرادا للاسد الادعائي مع انه مجاز ايضا
كما لا يخفى والمراد به غير ما هو مدلوله اللغوي جزما كما لا يخفى واما النكتة التي اشرنا اليها فيمكن ان المتكلم اذا ادى
النسبة الى الباقي فذكر بعنوان الحقيقة يستلزم تعدادا لما في الباقي وهو متعذر غالبا او متعسر فلا بد ان يجعل

فيحصل معناه شيئا يتمكن به من ذلك فيطلق عليه نفس العام مجازا مع نصب قرينة عليه وهو الاستثناء وما
يجري مجراه من المخصصات المتصلة او يأتي باسم آخر للباقي ان كان له اسم كما هو موجود في الاعداد والعدول
من الاسم الى ذكر العام وقرينة الاخراج ايضا لا بد ان يكون لنكتة كما في قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين
مع التمكن من قوله تسع مائة وخمسين عاما وهو ان عدد الالف مما يضرب به المثل للكثرة والمقام مقام بيان
طول المكث والحاصل ان مقتضى ارادة التخصيص اللائق بكلام الله واوليائه الذي هو محط نظر الاصوليين
هو اسناد الحكم الى الباقي في نفس الامر تاديته بلفظ قابل للاخراج بملاحظة الارادة وان لم يكن اخراج
في نفس الامر اصلا وما ذكره بعض المتعصبين في رفع التناقض حيث قال ولك ان تريد انه خرج عن النسبة الى
بان تريد جميع المعدود وتنسب الحكم اليه فقال بالاستثناء الا ثلاثة عن النسبة ولا تناقض لان الكذب صفة
المتعلقة الا عتقاد وذلك لان المراد بالجارية مع انضمام الاستثناء اليه وهو القرينة نقضها الا المراد بالجارية
وحدها وبشرط ملاحظة الانضمام فلا يبقى استثناء آخر ليلزم المحذور وهنا الرجاع الضمير الى كل الجارية مع اباية
الاخراج اذا كان من تمام المراد لا نفس الامر على ما حققنا فالضمير ايضا يعود الى تمام المراد من اللفظ على سبيل الاستخدام
ويظهر مما ذكر الجواب عن سائر الايرادات التي لم نذكرها ايضا ثم ان هذا القول الذي ابطلنا كما ترى مخصوص
لهم بالاستثناء او المخصص المتصل وزاد بعضهم بجريان هذا القول في المخصص المنفصل ايضا وقال انه لا يمتنع
ان يقال يراد بلفظ العام الاستغراق ويسند الحكم الى بعضه بمعونة الخارج من سمع او عقل ودعوى نفي ذلك دون
التجوز باللفظ عن معنى لا يفهم الا بعد الاطلاع على سمع او عقل خارج تحكم فان الكلام انما هو في تصرف المتكلم
تصرف في معنى اللفظ واحاله العلم بذلك الى الخارج او تصرف في الحكم مع احالة الاراد اليه ولزوم الاخراج بالمجمل مشترك
وانت لست مما قلنا من بطلان هذا القول في المخصص المتصل تعلم ببطلان ذلك بطريق الاولى ان معنى
هذا القول لزوم اللغو في ارادة الحكيم فان ارادة الاستغراق من اللفظ لا فائدة فيه بل هو غلط فانا قد
لك في المقدمة الاولى ان الغرض من وضع الالفاظ هو تركيبها وتفهيم التراكيب الاحكام المتعلقة
تلك الالفاظ فاذا لم يرد في الكلام اسناد الى نفس مفهوم العام ولا اسناده الى حقيقته سوى كان اسناد تاما او ناقصا
فما الفائدة في ارادتها فان قلت ذكر العام وارادة مفهومه اولا يحصل معناه في ذهن السامع ثم اسناد الحكم
بعينه واخراج بعض آخر عنه قلت انا نتم هذا لو جعل العام في الكلام موضوعا لان يحمل عليه هذا الحكم
مثل ان يقال كل انسان انا كاتب وغير كاتب فان هذا مما نحن فيه ولم يمنع في قولنا اكرم العلماء الا زيد العلماء
بجماعة زيد من جملتهم واكرم الباقي فانه لا خلاف في صحته وكونه حقيقة ثم دعوى كون هذا التركيب ما ذكرنا
محتاج الى الاثبات الذي هو محط نظر ارباب البلاغة من اداء المعاني وعلمنا انهم انما هو بعد تصحيح اللفظ بل
نصحح ايضا تفسيرهم لان اعتبارا لهم في البلاغة ثم فيما اخترناه كما اشرنا من جعل الاسناد اولا متوجها الى العام
ونصب القرينة على خلافه للنكتة التي ذكرنا وغيرها وحاصل الكلام وفذلكة المرام ان علينا تابعة وضع الواضع
او رخصته في نوع المجاز والذي نفهمه من اللفظ كون اللفظ العام مورد الاسناد ومقتضى كون مفهومه مورد الا
وليس في الكلام اسناد آخر يتعلق بالباقي فلا بد من التصرف في لفظ العام بمعونة قرينة المخصص والعضد

مما ذكرنا ما فهم ان لا تركيب فيه الا النسب الاسنادية من الكلام المفيد ويحصل بعضها متعلقا بالافهام وبعضها متعلقا بالاعتقاد مع انه لا اثبات على ما هو التحقيق من كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس كما لا يخفى على المتامل وبما حققنا ظهر انه لا وجه للايرادات التي وردها على المذهب المختار من رفع الاستثناء التناقض في قولك اشتريت الجارية الا نصفها او الا ثلثها لو اريد بالجارية من النصف بعد الاخراج هو الربع وان كان المراد النصف الربع يكون المراد بالربع المستثنى منه الثمن وهلم جرا من التقسيم نصفا بالارادة الجارية كما اطلقنا وان المراد الا نصف كلها فيكون المراد من الجارية كلها الا نصفها

هنا اننا نجد بدا في تحقيق المقام دفع اخرج كلام القوم عن ظاهره ورد الاقوال الثلثة الى الاشبه وحاصل ان معنا
مفهومين احدهما عشرة موصوفة بانها اخرجت منها الثلثة وثانيهما الباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة فان قولنا
عشرة الا ثلثة معناه الحقيقي المفهوم الاول فيكون مجازا في السبعة كما هو مذهب الجمهور وان قلنا ان معناه الحقيقي هو
فيكون حقيقة في السبعة الا انه لا يعني انه وضع له وضعا واحدا بل على انه يعبر عنه بالكلام مركب من الفاظ ثلثة
الذي هو مختار ابن الحاجب والعلامة والناظر به هو الى احد هذين القولين وطريق الرد على ما بعد التفتازاني ان
الثالث بيان المعاني مفردات الهيئة التركيبية قال وعلى اي حال فالمفردات مستعملة في معانيها الحقيقية
الخلاف في المركب فعند الجمهور مجاز في السبعة وعند القاضي حقيقة فيه هذا وقد ظهر لك مما حررنا ان الجمهور لا
المجازية لفظ العشرة الخ هو احد المفردات في السبعة مع ان تفسيرهم بانهم يريدون بالمركب العشرة الموصوفة
بالاخراج المذكور ساكوضع الاستثنا والمتبادر من الاخراج وغير ذلك الخ واما قول القاضي بعد كون مجموع المركب اسما
للسبعة لا يعني كونه موضوعا له كالمجموع حتى يرد انه خارج عن قانون اللغة اذ ليس في لغتهم اسم مركب من ثلثة الفاظ
يعرب الجزء الاول منه وهو غير مضاف وانه يلزم اعادة الضمير على جزء الاسم في اشتريت الجارية الا نصفها مع عدم
فيه بل يعني التعبير عنه بلازم المركب كالطائر الولود للخفاش ومثل ذلك اربعة مضمومة الى الثلثة لها ومثل بنت
واربع وثلث لاربعة عشر وهكذا يرد عليه الخ انه مستلزم لخلاف المحققين من كون الاستثنا من الاثبات نفيا
وبالعكس فان ذلك يتم لو كان نفي عشرة الا ثلثة الباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة … منه كما هو المعتمد
وهو ممنوع ومستلزم لان لا يكون الاستثنا تخصيصا الخ كالاخير … بل مذهب الجمهور … على
ارادة العشرة الموصوفة باخراج الثلثة منه كما فهمه المصنف الخ فيستلزم وحدة الحكم فليس هناك نفي واثبات
وانت خبير بان جميع ذلك خروج عن الظاهر ومخالف لقواعد العرف والعادة واستيفاء الكلام في التفصي
على ما ذكره القوم في هذا المقام تضييع للايام الرابعة الاستثنا المستغرق لغو اتفاقا … المستثنى
منه واستثنا الاقل من النصف صحيح اتفاقا الخ واختلفوا في جواز استثنا الاكثر والمساوي فقيل بوجوب كونه
اقل وقيل بجواز المساوي والاكثرون على جواز الاكثر ويلزمهم جواز المساوي بطريق الاولى وقيل الاقل … العدد
غير … فيجوز … الا الطوال … اجمالا ان كان العام منهم واحدا واعتبر المحقق في الجواز ان لا ينتهي الاكثر
العدد … استثنا … عادة مثل ان يقال له علي عشرة الا تسعة وتسعة ونصفا احتج الاكثرون بامور الاول
قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين مع ان قوله فبعزتك لاغوينهم اجمعين
الا عبادك منهم المخلصين فان قلنا باشتراط كون المستثنى اقل من المستثنى منه يلزم ان يكون كل من المخلصين
والغاوين اقل من الاخر وهو محال فان الاية الثانية تدل على ان غير المخلصين … ولا واسطة فيكون
من الفاء العباد بعد اخراج الغاوين في الاية الاولى هم المخلصين لعدم الواسطة … في
فظهر ان كلما ورد عليه فلا نطيل … عليه انه لا يدل على جواز استثنا الاكثر وتقرير الاول
على وجه آخر هو ان نظم الاية الاولى من قوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين … زمانية
والغاوون المتبعون للشيطان واذا كان اكثر الناس غير مؤمن بحكم الاية الثانية فيكون متبع الشيطان الغاوون

او زاده … على جميع المستثنى منه

بجواز الاستثنا …

تخصيص العام

اكثر الناس فيكون … بان المراد من قوله تعالى عبادي هم المؤمنون الخلص … فيكون الاستثنا منقطعا فلا اخراج حتى
لكن لا يتم الاكثرية الغاوين لان من العباد الملائكة والجن وكل الغاوين اقل من الملائكة واجيب بان المنقطع مجاز
ومتى امكن الحمل على الحقيقة فلا يصار الى المجاز ولذلك يحمل قول القائل له علي الف درهم الا ثوبا على قيمة الثوب ويكون
الاضافة للتشريف ثم رجح المفسرون بان المراد من العباد بنو ادم الثاني اجماع العلماء على ان من قال له علي عشرة
الا تسعة يلزم بواحد فلو لا صحته لحكموا بالغاء الاستثنا والزموه بعشرة كما في المستغرق الثالث قوله …
… الا الاحمق ووجه الاستدلال لا يخفى وان لي اشكالا في هذا المقام … على العد
الاعلام وتحقيقها في التخلص عنه من مواهب الكريم المنعام ولكنه لا يتم لما يرد من جهته على الاقوام ذكروا الاختلاف
منهم في التخصيص في هذه المسئلة وذهب المحققون من الجمهور الى انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام ثم ذكروا
الاختلاف في هذه المسئلة واسندوا القول بوجوب بقاء الاكثر الى شاذ من العامة وجواز استثنا الاكثر الى الاكثر
من المحققين فان كان وجه التفرقة الفرق بين المتصل والمنفصل وان كان الكلام في البحث السابق كان فيما
المخصص فيه منفصلا وهم في هذا البحث في المستثنى فهذا ينافي نقل القول بالفرق بين المتصل والمنفصل في
بين الاقوال وان قلت انا نمنع كون الاستثنا تخصيصا والكلام في البحث السابق انما كان في التخصيص
قلت انا نمنع كون الاستثنا تخصيصا قلت مع انه ينافي القول بالتفصيل المذكور فيه ان جمهور الاصوليين
قائلون بكون الاستثنا تخصيصا لما عرفت من انهم قائلون بكون المراد من العام هو الباقي والاستثنا قرينة
له وهذا معنى التخصيص فعلى هذا يلزم ان يكون مختار الاكثرين في الاستثنا لزوم بقاء الاكثر وكون المخرج اقل فكيف
يجتمع هذا مع اختيارهم جواز استثنا الاكثر وكيف يجمع هذا مع اختيارهم جواز استثنا الاكثر وكيف يجمع بين ادلتهم
المتنافين وما تحقيق الحال والذي يختلج بالبال انهم قد غفلوا عما بنوا عليه الامر الظاهر هذه الادلة والتحقيق
ما حقق في البحث السابق كما حررناه وشيدناه واما الجواب من تلك الادلة فيتوقف على تمهيد مقدمة وهي انا
قد بينا لك في اوائل الكتاب ان وضع الحقائق شخصية ووضع المجازات نوعية ونبينها هنا ان الحقيقة والمجاز
يعرضان للتركيبات كما يعرضان للمفردات ووضع المركبات قاطبة نوعية حقيقة كانت او مجازية والاوضاع النوعية انما
هي القدر المستفاد من تتبع كلامهم من الرخصة فالاستثنا مثلا تركيب وضع بالوضع النوعي للاخراج بمعنى انه لا يتوقف
على سماع كل واحد من افراده كما يتوقف في الحقائق المفردة والقدر الذي يستفاد من الرخصة في ذلك النوع انما
هو المتبع نظير ما بيناه في العلاقات المجازية الا ترى انهم يحكمون بان الاستثنا المنقطع مجاز فعلم ان المتصل حقيقة
وكذا يحكمون بان الاستثنا من النفي اثبات بعنوان الحقيقة لاجل التبادر وبالعكس وهكذا فالقدر الذي
ثبت من اهل اللغة هنا هو الاخراج عن متعدد في الجملة … ام لا فان
على وجه خاص من كون المخرج اقل من الباقي فلا بد من اقامة الدليل عليه واثبات الرخصة فيه من جهة اهل
اللغة كان الحقيقة والمجاز في المفردات يرجع الى النقل او التبادر وعدم صحة السلب فاستعمالها … كاشفات
عرفت في نظائره ومجرد الاستعمال لا يثبت الحقيقة كما حققناه في محله وتبين ان الاستعمال الاعم من الحقيقة والمجاز
الاستعمال في اخراج الاكثر لا يدل على كونه حقيقة فيه والنص الاصطلاحي … الاستعمال نقول القدر

الثالث المتيقن هو ما لو كان المخرج اقل وكرهه ما لو كان المخرج اكثر من الباقي فما رخص فيه من العرب بعض الوضع للحقيقي
ممنوع وعدم الثبوت دليل العدم لكون الوضع توقيفيا وح فالصور المشكوكة مثل ما لو كان المخرج اكثر فيمكن كونها
من افراد الحقيقة وكونها من افراد المجاز ويكون يستعمل الاستثناء فيه بعلاقة مشابهة او اذ على القرينة فيه في المبالغة
التحقير ان كان كثيرا ونحو ذلك فلا يثبت كونها من افراد المجاز حقيقة مع انه لا يتبادر الى الفهم ما لو كان المخرج
الاقل وهو علامة الحقيقة ولا ريب ان اهل العرف يعدون مثل قول القائل له علي عشرة الا تسعة مستهجنا عن قوله
الا تسعة ونصف او ثلث وربما يؤيد ما ذكرنا ان المستثنى في عرف النسيان غالبا لقلته وان الغالب الوقوع في
الاستثناء لبيان كما هو غالب في السنة العوام هو اخراج القليل ولعل ذلك الاكثر ما يقتضيه اصل وضع الاستثناء
وح فقد ظهر لك بحمد الله ان التحقيق هو ما حققناه سابقا من لزوم بقاء جمع قريب من المدلول وغفلة الاكثر
انما حصل من جهة الامثلة المذكورة وقد عرفت ان مجرد الاستعمال لا يدل على الحقيقة كما هو محط نظر الاصولي
الحاصل انه لم يثبت كون الاستثناء حقيقة في غير اخراج الاقل ولم يثبت جواز التجوز في المستثنى منه في غير استعماله
في الاكثر كما بيناه انفا فلاحظيا ان بعض الامثلة المزبورة التي استدل بها الاكثرون وتقول يمكن دفع الاول
بمنع الدلالة من جهة ان ظاهر الكلام قابل الاصناف كثيرة فاخراج صنف منه يكون افراده اكثر من سائر الاصناف لا يستلزم
كون نفس الاصناف الباقية اقل والمقصود هنا اخراج الصنف يعني اخراجهم صنف خارج من حيث انها افراد ذلك الصنف
الخارج نعم الاية استثناء صنف من الاصناف لا افراد من جميع الافراد واكثرية الصنف لا يستلزم اكثرية الافراد
وبالجملة اذا لوحظ الصنف الواحد بالنسبة الى العام القابل للاصناف فهو اقل من الباقي وان فرض كونه بالنسبة الى
الافراد اكثر من الباقي وذلك يختلف باختلاف الحيثيات والاعتبارات والذي يرشد الى ما ذكرنا ان المقصود الاصلي
تهديد لما كان هو الهداية والارشاد فجعل الغاوين مخرجا جعلا لما ليس مرادا بالغرض الاصلي كالقليل الذي
لا يعتنى به وفي ابليس بالعكس بل ذلك المعنى انما يلاحظ بالنسبة الى قابلية العام فعليه تحقق الاصناف فيه في
كل واحد من الايتين استثناء الاقل من الاكثر ويوضح ما بيناه انه لو فرض انك استضفت جمعا من العلماء والشعراء
الظرفاء وكان عدد كل من العلماء والشعراء ثلثة وعدد الظرفاء مائة فاذا قيل جاء الاصناف الا الظرفاء فيمكن تصحيحها
ذكرنا بان الباقي مع اكثر وانه لو قيل جاء الاصناف الا زيدا وعمرا وبكرا وخالدا الى آخر المائة من الظرفاء لعدة مستهجنا
ويدفع الثاني بان انفاقهم على الزام الواحد لا يدل على انفاقهم على صحة الاستثناء او كونه حقيقة فان فتوى
لعل بعض منع تجويزهم ذلك وربما التابعين على ان الاقرار عبارة عما يفهم منه اشتغال الذمة بعنوان التنجيز
ولو كان باللفظ غلط او بلفظ مجازي وربما كان الاصل براءة الذمة مع تحصيل اليقين بالاشتغال مع قابلية
الدلالة على المراد وانفهام المعنى منه بمعونة المقام او بسبب التشبيه بالاستثناء مع قرينة والحاصل لا نحكم باشتغال
الذمة بالعشر لكون اللفظ غلطا لانه في الظاهر له علي عشرة الا تسعة بالربع لا نحكم باشتغال الذمة بالعشرة لكون الاستثناء
غلطا بخلاف الاستثناء المستغرق فانه لغو عبث لا يؤخذ باول الكلام ويترك آخره ويدفع الثالث بان المراد والله
اعلم انه لا يقدر على الاطعام الا انا فكلكم يبقى على صفة الجوع لو اراد الاطعام من غيري وهذا معنى واضح لا يحتمل كان له وجه سليم
وطريقة مستقيمة يجب ملاحظتها مع ورود الايراد عليه وذلك لان بعض القائلين بالحقيقة يريدون كون العام مع المخصص

المخصص حقيقة في الباقي وبعضهم يريدون كون نفس العام حقيقة وهؤلاء ايضا مختلفون في التقريب فلا بد ان يقال
في تحرير محل النزاع ان لفظ العام في هذا التركيب هل استعمل في معنى مجازي ام لا فذهب الاكثر الى كون العام مجازا
في الباقي وقيل حقيقة ان كان الباقي غير منحصر اي له كثرة بحيث يعسر العلم بقدرها فمجاز وقيل حقيقة ان خصص
بغير مستقل كالشرط والصفة والغاية والاستثناء ومجاز ان خصص بالمستقل من عقل او سمع ومقصود هؤلاء انهم يريدون
ان مجموع التركيب حقيقة في ارادة الباقي وهكذا ما في معناه من التفصيل الذي نعده فلا يكون العام بنفسه حقيقة
ولا مجازا وقيل حقيقة ان خصص بشرط او استثناء لا صفة وغيرها وقيل حقيقة ان خصص بلفظي متصل او منفصل وقيل
حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه والاول اقرب لنا انه لو كان حقيقة في الباقي كما كان في الكل لزم
الاشتراك والفرض خلافه وقد يقال ان ارادة الاستغراق باقية فلا يراد به الباقي حتى يلزم الاشتراك على
كونه حقيقة فان المراد بقول القائل اكرم بني تميم ان قد علمت من صنعتهم اخراج الطوال سوى عمهم الطوال وخص بعضهم
لذلك تقول وانا اقتضى منهم فلا يكرمهم ويرجع الضمير الى بني تميم لا الى الطوال منهم وكذا في اكرم بني تميم الا الطوال
او ان دخلوا الدار الحكم على جميعهم غايته انه لم يثبت جميع الازمنة في الاول على جميع الاحوال في الثاني وكذا اكرم
بني تميم الا جهال منهم الحكم على واحد بشرط اتصافهم بالعلم وانت خبير بان ذلك كله تكلفات بارده وتحريف
حمل الهيئة التركيبية على خلاف وضعها مع استلزامه التجوز في بعض المفردات ايضا ليس باولى من حمل العام لفظا
على المعنى المجازي ولا ريب ان الهيئة التركيبية مغايرة للهيئة المفردة وكل منهما موضوع لمعنى واول معنى يتبادر
اليه مع تركيب يجامعها مثلا الى مراد واحد لا يقتضي اتحادهما وكذلك تادية التركيب الحقيقي لمعنى واحد لا يوجب
اتحادهما في الدلالة واما ارجاع الضمير الى بني تميم فجوابه يظهر مما مر في وكذلك اشتراط كل الخارج الاتصاف وانما
ذلك اكرم بني تميم الطوال فهو من باب الكلام والتخصيص بسبب خروجهما الى بني تميم الى زمان الاكرام المتفا
من الاطلاق وكذلك ان دخلوا انما يريد به الداخلين منهم والمثال المناسب لتخصيص اكرم بني تميم الى ان ينقضي
او يجهلوا وغرابة تفسير الاستثناء بما ذكره لا تحتاج الى البيان وربما يقال ايضا ان هذا انما يتم لو كان اللفظ مستعملا
العموم وارادة الباقي حتى بعد التخصيص يعني ان الاستثناء وقع على الباقي بعد اخراج البعض من العام فلا يلزم الاشتراك
والمجاز فلا يتم الدليل فيظهر ضعفه مما قدمناه في المقدمة الثالثة سيما في المخصصات المنفصلة كما نقلنا من ان
القول عن بعضهم وما حققناه فخطر لك انه لا يمكن ان يقال ايضا ان هذا انما يتم لو بطل القول بكون الجمع حقيقة
في الباقي اذ مقتضاه كون كل من المفردات حقيقة في معناه او عدم كون واحد منها حقيقة ولا مجازا فلا يتم
القول بكون العام مجازا في الباقي بمجرد القول بكونه حقيقة في الباقي مع ان اللفظ كان متناولا
له حقيقة بالاتفاق والتناول باق على ما كان عليه ثم بتغير انما طرا عدم تناوله للغير وان الباقي فيجب ان يكون حقيقة
مع وذلك دليل الحقيقة والجواب عن الاول انه ان اراد من تناوله حقيقة ثبوت التناول في نفس الامر واذ
بعنوان الحقيقة المصطلحة فنمنع ذلك اولا قبل التخصيص لان المتصف بالحقيقة هو اللفظ باعتبار تناوله للجميع
لا يثبت الحقيقة المصطلحة المبحوث عنها وان اراد تناوله للجميع ويكون الباقي داخلا في المعنى المتيقن لا يستلزم كون
اللفظ حقيقة فيه لان جهة ان الباقي جزء الجميع وان الدلالة التضمنية ليست بنفس المعنى الحقيقي بل هو تابع له كما

القول الثاني عند الخصم اكرم من بني تميم

فهو لا بحث الحقيقة المصطلحة المبحوث عنها فان اراده

صرح به علماء البيان وجعلوه من الدلالة العقلية لا الوضعية حتى يقال ان الخاص ليس جزءً للعام بل ان دلالة العام
على كل واحد من الافراد منفردا غير الموضوع له الحقيقي بل الموضوع له هو كل فرد بدون قيد الانفراد ولا قيد الاجتماع
لا يمنع ارادة كل فرد لا بشرط الانضمام ولا عدمه حتى يقال انه لا ينافي كونه حقيقة في المنفرد بل يعين ان الوضع انما
ثبت في حال ارادة جميع الافراد بعنوان الكل التفصيلي الافرادي كما حققنا في بحث استعمال المشترك في معنييه
ذلك فانه لا ينافي ما حققناه سابقا من ان دلالة العام على افراده دلالة تامة وما ذكرنا يظهر انه لا معنى للتمسك
بالاستصحاب اذ لم يكن تناول العام الباقي في حال تناوله الجميع بعنوان الحقيقة حتى يستصحب الحالة كما كان تابعا
لا تناول الحقيقي هو الجميع ثم لو سلمنا كونه حقيقة فانما يثبت ذلك في حال كونه في ضمن الجميع وقد تغير الموضوع
عن الثاني بالمنع من التبين في البينة وبعدها بسبق العموم وسبق الغير علامة المجاز وما يقال ان ارادة الباقي انما
هو لاجل حمله على محل المراد وذلك لا يوجب كونه حقيقة فيه انما الذي يقتضي كون اللفظ حقيقة هو سبق المعنى
بارادة على انه نفس المراد ولا يحصل ذلك فيما نحن فيه الا بالقرينة وهي يعني المجاز واحتج من قال بانه حقيقة
في غير منحصر ان معنى العموم حقيقة هو كون اللفظ دالا على امر غير منحصر في عدد واجيب بمنع كون معنا ذلك بل
تناوله الجميع وقد صار الآن لغيره فصار مجازا مع ان الكلام في صيغ العموم لا في نفس العام فكما ان كون صيغة افعل
حقيقة في الوجوب لا يقتضي كون مفهوم الامر كذلك وكذلك لا يقتضي كون مفهوم الامر معتبرا فيه الايجاب كون صيغة
افعل حقيقة في الوجوب فهكذا ما نحن فيه ايضا ان كون الهيئة الاستثنائية حقيقة في المقطع لا يقتضي كون الاستثناء
حقيقة فيه لعدم انه ليس باخراج ما لولاه لدخل واحتج القائل بانه حقيقة ان خص بغير مستقل بان لفظ العام
حال انضمام المخصص المتصل ليس يفيد البعض المخرج ما عدا المخرج بالمخصص لانه لو كان كذلك لما بقي شيء يفيد المخصص فلا
يكون مجازا في البعض بل المجموع منه ومن المتصل يفيد البعض حقيقة وفيه ان اراد عدم افادته البعض مجردا
بحسب الوضع فلا كلام لنا فيه وان اراد انه لا يفيد البعض بحسب ارادة اللافظ فهو ممنوع غاية الامر عدم الافادة من حيث هو
مع انضمام المخصص فلا ريب في افادته ذلك كما هو المدار في المجازات واما المخصص فهو يدل على اخراج البعض الآخر
ايضا وايضا يرجع هذا الكلام الى اختيار مذهب القاضي في رفع التناقض عن الهيئة الاستثنائية ولفظ العام حينئذ
اما حقيقة في معناه والنسبة الى الباقي وقع بعد الاخراج واما انه ليس بحقيقة ولا مجاز ان قلنا بالوضع الجديد وقد
عرفت بطلانه سابقا واستدل ايضا بانه لو كان التقييد بما لا يستقل موجبا للتجوز في نحو الرجال المسلمون واكرم
بني تميم ان دخلوا واكرم الناس الا الجهال لكان نحو المسلمون للجماعة والمسلم للجنس او العهد والف سنة الا خمسين عاما
مجازات واللوازم باطلة اما الاولان فانها حقيقة بلا خلاف والآخر فبالتزام الخصم بيان الملازمة ان كل واحدة من المذكورات
بقيد بقيد هو كالجزء له وقد صار به لمعنى غير ما وضع له اولا والاولى جزء منه المنقول عنه ومنه المنقول اليه والمحتمل
وقد جعل ذلك موجبا للتجوز فالفرق تحكم والتحقيق في الجواب ان ان اردت ان لفظة مسلم في المسلمون حقيقة
مع تغير معناه بسبب القيد فهو ممنوع كيف يدعى الاتفاق عليه وان اردت ان المسلمون حقيقة في الباقي والمسلم في الجنس
العهد فهو انما يثبت حقيقة المركب من حيث التركيب من حيث انه حقيقة في بعض مفرده وهو خارج عن البحث وبيان ذلك
ان المفردات مختلفة الاوضاع كما اشرنا سابقا فوضع الاعلام واسماء الاجناس ونحوها وضع شخصي كما وضع الافعال

معلوم بدون القرينة فالاحتياج اليها هو لاجل دفع شبهة فقد ارادة العام بارادة الباقي فافهم

الافعال والمشتقات والتثنية والجمع ونحوها وضع نوعي كما ان وضع المركبات كلها نوعية ومنقسمة الى الحقيقة والمجاز
كما اشرنا سابقا وكما ان كون وضع المركبات حقيقة لا ينافي كون بعض مفرداتها مجازا كما ذكرنا في المقدمة الاولى كذلك
كون وضع المفردات النوعية حقيقة لا ينافي كون بعض اجزائها مجازا فكما انه لا ينافي كون العام مستعملا في المجاز
على ما اخترناه كون الهيئة الاستثنائية حقيقة في الاخراج فلا ينافي كون المراد في مثل مسلمون جماعة من افراد هذا الجنس
بين المسلم وعبارة اخرى المسلم المتحقق في ضمن افراده حقيقة كون لفظ المسلم في هذه الكلمة مجازا كما لا يخفى هذا ان اعتبرنا
دلالة الكلمة على الجنس ودلالة علامة الجمع والعهد وتعيين الماهية على مدلولها وان جعلنا ها كلمة واحدة موضوعة لا باستقلال
لجمع هذا المعنى فوجه الدفع ان الاستدلال قياس مع الفارق فوجه الدفع ان الاستدلال قياس لكون المقيس عليه كلمة
مستقلة موضوعة بوضع واحد ولم يلاحظ فيها دلالة القيد والمقيد بل وضع مجموع اللفظ بازاء مجموع المعنى بخلاف المقيس
فانه اريد من كل كلمة منه معنى على حدة والقول بان المجموع عبارة عن الباقي بعنوان الحقيقة ممنوع بطلانه كما
سابقا بكلام وظاهر الاستدلال من ملاحظة العلاقة المستدل تنتفي قيامه المعم ان المستدل اراد بمقايسة التركيب
المذكورة التي هي موضوعة بوضع حقيقي نوعي لمعان مركبة معهودة في كونها حقيقة في معانيها التركيبية على المفردات
المتفقة الموضوعة بالوضع النوعي للمعاني المحللة باجزاء متعددة مع قطع النظر عن ملاحظة مفرداتها واجزائها فلا
ريب انه ليس محل النزاع في شيء وكون كل منها حقيقة في معانيها متفق عليه وان اراد مقايسة بعض اجزائها
وهي المقيدات بباقي الاجزاء على اجزاء المفردات المقيدة بثبوت الحقيقة في المقيس عليه اول الدعوى فان الاجزاء في المفردات
وضعها مستقلا فلا مناسبة بين المقيس والمقيس عليه ولا اجماع بينهما على ما هو ظاهر الاستدلال ومن هنا يظهر
هذا الدليل على كون العام مع المخصص حقيقة في الباقي اذ الفرق واضح بين المقيس والمقيس عليه وذلك لان الوضع
ثبت في المقيس عليه ولا يخفى للمتأمل ها في اثبات الوضع كما لا يخفى فان الوضع في المقيس عليه من جهة اختلاف
بسبب القيد حتى يقال انه موجود بل بسبب جعل الواضع وهو فيما نحن فيه اول الكلام في المثال الاخير وجعله
مقتضيا ووجهه ان الخصم يعرف معنا اسماء العدد وغيرها والمتفق في جوابه منع الفرق بينهما ووجه ما تقدم في المقدمات
وفيه ان الخصم لعله يقول في المثال المذكور بان المراد بالالف تمام المدلول وان الاخراج وقع من الاسناد والحكم
مع ما عرفت من فساد هذه الطريقة انه يمنع الفرق بين اسماء العدد وغيرها في ذلك وهو غير القول الاخير والقائل
وحجة التفصيل الثالث هي حجة الثانية وضعفها يظهر من البيان واما حجة القول الاخير وهو قول البرهان
في البرهان والذي اراه اجتماع جهتي الحقيقة والمجاز في اللفظ لان تناوله لبقية المسميات لا تجوز فيه فهو من هذا
الوجه حقيقة في التناول واختصاصه بها وقصوره عما عداها جهة في التجوز وضعفه ظاهر تمام قانون العام المخصص
بمجمل ليس بحجة اتفاقا فانه ان كان مجملا من جميع الوجوه فيصير الجميع مثل ولله نعم احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم
ومثل اقتلوا المشركين الا بعضهم وان كان اجماله في الجملة فيصير ما الاجمال مثل الا ابيض اليهود فلا اجمال في غير اليهود
واما المخصص بمبين فالمعروف من مذهب اصحابنا الحجية في الباقي مطلقا ونقل الاتفاق عليه بعض العامة على ذلك واختلفت
فمنهم من قال بعدم الحجية مطلقا ومنهم من خص الحجية بما لو كان المخصص متصلا ومنهم من قال بالحجية فيما لو كان
العام منبئا عن الباقي قبل التخصيص كالمشركين بالنسبة الى الحربي بخلاف مثل السارق فانه لا ينصرف الذهن منه الى

في كونها حقيقة

واستثناء الصغرى وغيرها كونها عند القائل من قبيل المستقل وكذلك غيرها التفصيل الرابع هو المجازات

بحجيته في الباقي ومنهم من قال انه

من سرق ربع دينار فاقطعوه فان المراد منهم من خص الحجية بما كان العام قبل التخصيص غير محتاج الى البيان كالمشركين قبل
اخراج الذمي بخلاف اقيموا الصلاة قبل اخراج الحائض لتوقفه على البيان فيما بعد الا يرون ان اهل العرف في نحو
جئني بمعبتة احزي عليه غير المخصص ولذلك ترى العقلاء يذمون عبدا قال له المولى اكرم من دخل داري ثم قال لا تكرم
زيدا اذا ترك اكرام غير زيد ابدا وايضا العام كان حجة في الباقي في ضمن الجميع قبل التخصيص بمعنى انه كان يجب العمل
على مقتضاه في كل واحد من الافراد خرج ما خرج بالدليل بقي الباقي فيستصحب حجيته في الباقي واما ما ذكره بعضهم بانه
تناوله للباقي قبل التخصيص وهو مستصحب فان اراد التناول الواقعي فهو ساقط لعدم العلم به ولزوم البداء في التخصيص وان اراد
التناول الظاهري فلا معنى لاستصحاب الظهور وان اراد استصحاب حكم التناول الظاهري فيرجع الى ما قلنا انه ليه احتجاجا
السلف من العلماء واهل العصمة بالعمومات المخصصة بحيث لا يقبل الانكار وربما يستدل ايضا بانه لو لم يكن حجة في الباقي
لكانت افادة العام لدخول الباقي موقوفة على افادته الخروج ولو كانت افادته الخروج ايضا متوقفة على الدخول لزم
الدور والا لزم الترجيح بلا مرجح وهو ضعيف لانه دور معية كالمتضايفين والبنيين التاخير احتج الكل
بوجهين الاول ان حقيقة العموم غير مراد والباقي احد المجازات فلا يتعين الحمل عليه لاحتمال ارادة سائر
مراتب الخصوص ولا ترجيح فيصير مجملا والثاني انه خرج بالتخصيص عن كونه ظاهرا وما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة
والجواب عن الاول بمنع الاجمال وعدم الترجيح اذ الاقربية الى العام مرجح ومدار مباحث الالفاظ على الظنون فكما
ان التبادر علامة الحقيقة فظهور العلاقة علامة تعيين المجاز وكذلك لو قيل ان ما اسبق من التبادر الى الذهن
من المجازات لا يخرج ولا ريب ان العام المخصص تابع ملاحظة عدم ذكر مخصص آخر معه يتبادر منه الى الباقي فكونه اقرب
الى الحمل اولى وكفانا في الترجيح ما ذكرنا من الادلة مع ان الوقوع في كلام الحكيم ايضا يبعده عن الاجمال لانه
انه لا يقع المجمل في كلام الحكيم ابدا او يقع في الجملة كما لا يخفى بل يقتضي ان الاصل والقاعدة الناشئة عن الحكمة
الاعتبار يقتضي عدمه حتى يثبت بالدليل ولو منع حمل الكلام على خلاف الظاهر الا اذا دل الدليل عليه والحمل على اقل
الجمع كما ذكره القائل وان كان يرفع الاجمال به لكن الحمل على تمام الباقي اولى منه لضعفه لبعد ظهور الفرق
بين الجمع والعام كما مر ولا قائل بارادة غيرها بالخصوص ايضا فالمرجع ما ذكرنا في بطلان ذلك القول لا لما ذكرنا وبما
ذكرنا يظهر الجواب عن الثاني هذا ولكن الاشكال في ان مقتضى محل النزاع ان القول بعدم الحجية مطلقا مقتضى هذا الدليل
اختصاصا بالقول بكون العام المخصص مجازا في الباقي ولا يمضي على من قال بانه حقيقة في الباقي وكيف ذلك
وكيف يجمع هذا مع الكلام في القانون السابق فان كل كلام ثمة يقتضي حجيته في الباقي سواء كان حقيقة او مجازا
لان كلا من الحقيقة والمجاز ظاهر في معناه والكلام هنا يقتضي الخلاف في الحجية وقد يوجه هذا الاستدلال
بحيث ينهض على القول بالحقيقة بان مراد من قال ان العام المخصص حقيقة في الباقي انه حقيقة فيه من حيث
انه احد افراد العام لا انه حقيقة في الباقي من حيث انه تمام الباقي فح نقول في الاستدلال ان تمام الباقي
احد المعاني فلا يحمل عليه بخصوصه ورد بانه لا يجري على القول بكون الجمع اسما للباقي فكما لا يتناول احد
السبعة مثلا الاسم لهذا العدد فاذا دخلها كلا لا ينبغي ان يجوز ان يكون الباقي عشرة الا ثلثة ولا على القول بان الاستثناء
وقع بعد الاخراج فان المراد بلفظ العام هو معناه الحقيقي الاصطلاحي لا الباقي فقط فهو عين الحقيقة لا احد الحقائق

ولا على القول بانه حقيقة في الباقي لاستصحاب المتناول السابق وعدم منافاة عدم تناول اللفظ لتناول الباقي
فان ظاهره انه لا يطرأ عليه شيء من الاخراج ما اخرجه المخصص فلا يبقى الا تمام الباقي وكذا الاقربية على الدليل
الآخر الذي هو تبادر الباقي الى الذهن فانه لا يعني لسبق احد الابعاض من دون تعيين ولا على القول بكونه حقيقة
فيما لو بقي غير منحصر لان هذا القول منهم ليس لاجل ان احدا بعض العام كما هو مناط التوجيه في الاستدلال بل
هو عام فالظاهر ان النزاع هنا انما هو على القول بمجازية لفظ العام في الباقي كما هو المختار في القانون السابق
وقول المفصل بالمتصل والمنفصل ايضا مبني على ذلك فانه مبني على ان المخصص بالمنفصل مجاز دون المتصل
ولعل المفصل الآخر في المسئلة ايضا على هذا ناظر الى ملاحظة مناسبة بعض المجازات للعام دون بعض
المجازات فان ما انباء من الباقي قبل التخصيص ادنى من غير المبين وكذلك ما لا يحتاج الى البيان او غير محتاج
اليه ونظر من قال بالحجية في اقل الجمع ان اقل الجمع هو المتيقن من بين المجازات بعد جميع افراد الباقي وما زاد
مشكوك فيه فظاهر حاصل الرد انا ان قلنا بان العام المستعمل في المعنى المجازي وبنينا على القول بالحقيقة
في القانون السابق فلا مناص عن الحجية وان قلنا بالمجازية فيجيء فيه هذا الخلاف المذكور في هذا القانون
وبما ذكرنا يندفع المنافاة المتوهمة بين الاصلين ايضا واقول الانصاف ان ما ذكر في التوجيه لا يدفع
التوجيه المذكور لان مراد من يقول بانه حقيقة في الباقي انه حقيقة فيما لم يخرج عن حكم العام فلو فرض
تخصيص تمام الباقي مرة اخرى وكرة بعد اولى بل وكرات متعددة ولم نطلع الا على التخصيص الاول فما كان
التخصيصات حاصل عند الشارع ولا ريب ان القائل بكونه حقيقة في الباقي يقول بالحقيقة في المرة الاخيرة ايضا
كما هو مقتضى دليله فالمراد بالباقي لم يثبت من وجه بعد التخصيص وان احتمل خروج عنه بتخصيص آخر وح
فالعام محتمل لمعاني متعددة فاذا قامت القرينة على عدم ارادة الجميع فيتساوى احتمال سائر المعاني وح
الدليل انما الكلام في هذا المقام بعد تسليم تصحيح هذا القسم من الحقيقة فيصير ذلك نظير اطلاق العام المنطقي
على افراده من حيث وجوده في ضمن كل واحد لا من حيث الخصوص وبعد تسليم ذلك فيمنع جريان الاستدلال كما عرفته
فيتم الكلام فيه مثل القول بالمجازية هو فيما بحثت وبما ذكرنا يتضح بعد التامل على اجراء الدليل على جميع الاقوال
في الحقيقة فان مراد من قال ان عشرة الا ثلثة اسم للسبعة لعله كون المستثنى والمستثنى منه اسما للباقي
وذكر السبعة بعنوان المثال ويجيء الكلام السابق في الباقي من انه يحتمل مراتب متعددة كلها معنى حقيقي للعام
على قول هذا القائل ونفسه يجد ترجح في ذلك ان ذلك انما يتم فيما كان افراد العام غير محصور واحتمل التخصيص
مراتب متعددة منه واما على القول بكون الاسناد الى الباقي بعد الاخراج فان بعد التامل فيما ذكرنا في نظير
هذا القول تعرف ان الكلام في الحجية وعدم الحجية انما يرجع الى الحكم والاسناد المتعلق باللفظ وقد عرفت انه ليس
الا بالنسبة الى الباقي والتخصيص تحقق بالنسبة الى لفظ العام بل انما يتحقق بالنسبة الى الاسناد والحكم فما
خص الاسناد بغير القدر المخرج فهو يحتمل المراتب المتعددة ويجيء فيه الكلام السابق وبما ذكرنا يظهر اندفاع
المنافاة بين الاصلين ايضا اذ الحقيقة الى القرينة كما في المشترك وكذا المجاز اذا تعددت المجازات كما
في المشترك المعنوي اذا اريد منه فرد معين فان معرفة ان المراد رجل في قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة يسعى

لجواز التركيب قول هذا القائل
وكون الكلام على القول بكونه حقيقة
في غير المحصور لان في غير المحصور ايضا
مراتب متعددة كلها معنى حقيقي

والمجاز لا يستلزمان الظهور والتجلي
في جميع الاحوال بل انما هو اذا لم يطرأ
اجمال فعلى فيحتاج الحقيقة م

المجاز محتاج الى القرينة مع انه حقيقة على الظاهر كما بيناه في بحث الاوامر وقد تبين ان الكلام في القانون الثاني
انما هو بعد تسليم الحجية فلا منافاة وهو ايضا باطل ومما ينادي ببطلانه ان استدلالهم على عدم الحجية في هذا
الاصل بتعدد المجازات واجمالها وهو موقوف على كون المجازية مفروغا عنها في هذا القانون فكيف يتكلم
بعد ذلك في الحقيقة والمجاز مع انه كان ينبغي ح تقديم هذا القانون على السابق وكتب الاصول المحضرة عندنا
الان كلها متفقة في تقديم القانون السابق على هذا والحق ان الخلاف فيما سبق مبني على فرض ارادة الباقي
واما ظهوره فغير لازم والقائل بكونه حقيقة بل ومن ظهوره والقائل بكونه مجازا على خلافه في المجاز قد يكون ظاهرا
وقد يكون غيره وسيشير اليه التفصيل فتأمل او لست يظهر ما فيه بالتأمل فيما قدمناه اذ لو بنينا على التحقيق
اقتضاء الدليل فالحق ان الحقيقة والمجاز كليهما ظاهران في معناهما اذا اتحدا وتعين القرينة على كل منهما
فيما احتاج اليه على حسب الاشتراك او تعدد المجاز وقد بينا لك سابقا بطلان الحقيقة وتعين المجاز في تمام
الباقي واحتمال ارادة ما دون تمام الباقي خلاف الظاهر ولا يصار اليه ولو اعرضنا عن التحقيق وماشينا
مع الخصم في تصحيح الحمل على الحقيقة فلا يتفاوت الكلام في هذا القانون على القولين فتأمل ويزيده ما ذكر
استدلالهم الثاني فانه لو لم يكن ناظرا الى احتمال الحقيقة لرجع الى الدليل الاول لكان تكرارا لغوا اذ الاجمال
من جهة تعدد المجاز المفسر بتعدد الظهور فانه اعم من ان يكون من قبل الجهة او من جهة احتمال الحقائق مع
تبعيض العام في المحتملات الباقي على القول بالحقيقة مثل النكرة التي اريد بها فرد معين عند المتكلم وغير معين
عند المخاطب مثل قوله تع وجاء رجل من اقصى المدينة وكذا كل ادلة القائلين بالحجية قابل للقولين في دعوى
الظهور … ولزوم العلم واستحسان التناول وغيرها كما بيناها بل بعضها في الدلالة على القول بالحقيقة
… امر لابد ان ينبه عليه وهو ان ظاهر كلام المستدل في اقل الجمع ان محل النزاع فيما دل المتكلم
تعيين افراد المخرج والباقي الى المخاطب كما هو قاله كل الصحابة الثلثة مبناه مجوز ذلك على هذا يلزم القول بجواز
التخصيص الى الواحد ان يكون العام حجة في الواحد لا دلالة المبين ايضا ولم يتنبه المستدل وعدم الاجمال و…
نقل المستدل في ذلك انما هو الصحيح لا نظر القائل بالحجية في اقل الجمع فان الغالب الواقع في كلام الحكيم في التخصيصات
ملاحظة التنبيهات في الاحكام ولابد ان يكون مراد من يجوز التخصيص الى الواحد في القانون المتقدم انه التخصيص
الى واحد معين عند المتكلم لا انه واحد يكون وكذا اقل الجمع عند القائل به مثلا لو قال اكرم كل احد منها
او تجب محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير وقد تعلق الاخراج عن نفي
التحريم بهذه الثلثة بخصوصها وكذلك انما حرم عليكم الميتة والدم فاذا ورد النهي بحرمة لحم الاسد لحم الكلب
الاخراج اليه وهكذا وكان الحرمة تتعلق بالمخرج بخصوصه فكذلك نفي الحرمة لابد ان يتعلق بالباقي بعينه ولابد
ان يكون الباقي متعينا سواء كان واحدا خاصا او اقل جمع خاص والى ما ذكرنا يشير الكلام السابق على الاستدلال
واجزاله على القول بالحقيقة كما نبهنا عليه ويجيء في القانون الاتي ايضا الاشارة الى ذلك وقد ذكرنا ايضا
ضعف ما قد يتبادر من حمل المجاز البعيد بالحجية في تمام الباقي على ما ذكرنا يتيقن ارادة الواحد او اقل الجمع وكذلك
ضعف هذه المعارضة في بيان عدم جواز التخصيص الا بارادة جمع يقرب من المدلول كما اشرنا اليه في محله هذا

ويجوز العمل بالعام قبل الفحص

هذا ولكنهم لو اتفقت في كلامهم تنبيها على ما ذكرنا فانهم ذكروا حجة المفصل بالحجية في اقل الجمع دون غيره كما ذكرنا …
لابد فلا يمكنهم ان يجيبوا عنه بان نفي الاولى انما هو لحجية اذ نفيه بلا قرينة لهذا الكلام وان اعتبر المفصل
التعيين على قرينة اخرى فهذا ليس من حجية العام في الباقي في شيء كما لا يخفى بل الحجية ح انما ثبت في العام
مع القرينة المذكورة **تنبيه** قد عرفت ان المخصص المتصل هو الاستثناء المتصل والغاية والشرط والصفة وبدل
البعض ولا يخفى ان المخرج في الاستثناء والغاية هو المذكور بعدهما وفي الباقيات هو الغير المذكور فالباقي
في قولنا اكرم الناس الا الجهال هو الناس العلماء والى ان يفسقوا هو غير من فسق من العلماء والمخرج في اكرم العلماء
ان كانوا صلحاء هو الغير الصالحين منهم وفي اكرم الرجال السالمين هو غير السالمين من الرجال وفي اكرم العلماء شعراؤهم
هو الغير الشعراء منهم وانت بعد ذلك خبير بطريق اجراء الكلام في المباحث السابقة فيها من بيان مورد الحقيقة
والمجاز والحجية وعدم الحجية وغيرها وتمييز المختار والترتيب **قانون** الحق موافقا للاكثرين … ادعى عليه
جمع منهم الاجماع عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص وقيل يجوز وعلى المختار فالحق الاكتفاء بالظن
بل يجب تحصيل القطع ولابد في تحرير محل النزاع وتحقيق المقام من تمهيد مقدمة تنكشف بها … الاوهام
وهي ان الزمان الواضح الحاصل بين خطابنا وخطاب الحجج النبي والائمة في طريق فهم الاحكام وعرفها واخذها
ومن الفاظهم لانهم كانوا مشافهين لهم ومخاطبين بخطابهم عارفين بمصطلحهم واجدين للقرائن الحالية والمقالية
عالمين لبعض الاحكام من الضرورة والبديهة اخذين ما لا يعلمونه من كلامهم وكانوا قد يعلمون العموم ويشتبه
عليهم الخصوصية في بعض الموارد ويسئلون عنه وقد يعلمون المخصص من الخارج وانه مخالف لباقي الافراد ويجوز ان
المراد من العام هو الباقي بقرينة ما سمعوه او بقرينة المقام واكثرهم كانوا محتاجين حين السؤال فكانت العمومات
فيهم لابد ان يكون معهم بحيث يفهمون ولا يؤخر بيانه عن وقت حاجتهم فيجب عليهم العمل بالعام والمطلق اذا
سمعوه بدون التخصيص … كان الوقت يقتضي التعميم له والتخصيص لاخر وربما يتفاوت الحال من اجل …
وغيرها وان شئت توضيح الحال فقايسهم بالمقلدين السائلين عن مجتهد في هذا الزمان واما نقلهم الاخبار الى
اخر في زمانهم وعملهم عليه فهو ايضا لا يشبه الاخبار الموجودة عندنا فانه كان اسباب الاختلال او الاشتباه
ح قليلا الا ترى انهم كانوا يستشكلون فيما لو ورد عليهم اخبار مختلفة من اصحابهم وكانوا يسئلون عن
ذلك ويجيبون بالعلاج بالرجوع الى موافقة الكتاب او السنة او مخالفة العامة او الشهرة او غير ذلك ثم … التخيير
او الاحتياط وهو بعينه مثل الخبر المنقول في زماننا عن مجتهد بعيد عنا او اخبار منقولة مختلفة عنه بالجملة
اضطرارنا في هذا الزمان في الرجوع الى كتب الاحاديث الموجودة بيننا ولا ريب ان التعارضات فيها في غاية
الكثرة بل لا يوجد فيها خبر بلا معارض الا في غاية الندرة فكيف يقاس هذا بخبر ينقله الثقة عن امامه بلا
واسطة الى اهله او الى بلد اخر مع عدم علم السامع بمعارض له ولا اطلاع بذلك مع اتحاد الاصطلاح وقلة اسباب الاختلال
واما عروض الاختلالات بسبب طول الزمان وكثرة تداول الايدي سيما ايدي الكذابة واهل الريبة والمعاندين من
للائمة فادرجوا فيها ما ليس منهم فصح في الاخبار التي وصلت الينا وجوه من الاختلال من جهة العلم
بالصدور عنهم وعدمه ومن جهة جواز العمل بخبر الواحد الظني وعدمه وكذلك في اشتراط العدالة وتحقيق معنى

العدالة ومعرفة حصولها في الراوي وكيفية الحصول من تزكية عدل او عدلين ومن جهة الاختلال في المتن من جهة
النقل بالمعنى مرة او مرارا مختلفة واحتمال السقط والتحريف الى غير ذلك مما يحصل القطع منها الوجه لتفاوت الحال
من جهة السند والدلالة ومن جهة الاختلال في الدلالة بسبب تفاوت العرف والاصطلاح وخفاء القرائن
حصول المعارضات اليقينية والاشكال في جهة العلاج من جهة اختلال النصوص الواردة في التعارض وان كان التكليف
الثابت بالضرورة من الدين لابد من تحصيل معرفته من وجه يرضى به صاحب الشرع وسبيل العلم به منسد غالبا او ليس
لنا وجه وسبيل في ذلك الا الرجوع الى الادلة المتعارفة والكتاب العزيز لا يستفاد منه الا اقل قليل من الاحكام
مع اختلال واشكال في كيفية الدلالة في اكثرها والاجماع اليقيني نادر الحصول وكذا الخبر المتواتر والاستصحاب لا يفيد
الا الظن والاجماع ايضا لا يفيد الا الظن والقطع احيانا لا يفيد الا الظن بمخالفته ومعارضه في غاية الاختلاف
والتعارض في الاختلاف حاصل بينها وبين سائر الادلة ايضا بل الاختلاف موجود بين جميع الادلة ولابد في
الاعتماد على شيء منها على بيان مرجح لئلا يلزم ترجيح المرجوح او المساوي والقول بالتخيير محكم والاخذ باحوط الطرفين
من باب التسليم انما يتم مع العجز عن الترجيح كما هو منصوص عليه في الاخبار والاخذ بكل ما رايناه اولا من حديث مدلول عليه بالاعتبار
ظاهر آية او استصحاب مع وجود الظن الغالب بوجود المعارض عبارة عن القول اذ يلزم على هذا التخيير في العمل
وراسا وهو بط جزما وبالجملة الذي نجزم به ويمكن ان نعتقد بعد ثبوت العجز عن تحصيل العلم وسد بابه هو
استخراج الحكم من هذه الادلة في الجملة بمعنى انه يمكن الاعتماد على ما حصل الظن بحقيته من جملتها لا الاعتماد
على كل واحد منها والاصل حرمة العمل بالظن الا ما قام عليه الدليل ولم يقم الا على هذا القدر مع انا لو قلنا انه
يجوز لكل من رأى حديثا او فهم استصحابا ان يعمل عليه وكذا سائر الادلة ينسد باب الفقه ويفتح باب الهرج والمرج
ولا يكاد ينتظم شيء فان قلت انك قائل بان الخبر الصحيح من باب الخبر الواحد حجة مثلا فاذا رايناه حديثا
صحيحا نعمل عليه لان الاصل عدم المعارض ولا علم لنا بوجوده فيه بخصوصه وهكذا في غيره قلت اخبار الكل
مع وجود العلم بوجود المتعارضات غالبا لا معنى له فان قلت العلم بوجود المتعارضات انما هو في الجملة وليس في
خصوص هذا الحديث قلت ان هذا يصير من باب الشبهة المحصورة التي حكموا بوجوب الاجتناب عنها مع انا لو قلنا
بجواز الارتكاب في الشبهة المحصورة ايضا الا ان يلزم منه العمل بالحرام لا يتم الكلام هنا لان مع باب الرخصة في
ذلك لا مع التكليف يقتضي تجويز الارتكاب في الجميع فان اعتبار ملاحظة المعارض مع التعارض في ذلك هو
وخبر لم يوجد له معارض لمن اتى بطريق الاستنباط في غاية الندرة وان كان في اول مرة والحاصل ان المجتهد
لا يعلم ان دليل الحكم انما هو في جملة هذه الادلة المتعارضة المختلفة لا في نفس كل واحد منها فلابد من البحث عن
المعارض ويجب ان العمل بايتها هو الراجح في ظنه لئلا يكون مؤثرا للمرجوح ولئلا يكون تاركا للاخبار الواردة المستفيضة
بالعلاج والترجيح فيما لو كان الخبران متعارضين اذ العلم بوجود الخبرين المتعارضين في جملة تلك الاخبار حاصل
لنا فيجب علينا علاجه وعدم العلم بالفعل بان الخبر الذي رايناه اولا هل هو من هذا الباب ام لا لا يوجب العلم بعدم
ذلك لان ورود الخبرين المتعارضين صادق على ما ورد علينا في جملة الادلة مع امكان معرفتهما بعينهما وكما
ذكرنا يظهر انه لا يمكن التمسك باصالة عدم المعارض في كل رواية اذ المفروض ان [illegible] على الحديث

الذي له معارض والحديث الذي لا معارض له وكون الاصل عدم كون الحديث الذي رايناه اولا هو الذي لا معارض له ليس باولى
من كونه هو الذي له معارض فيجب اجراء حكم كل من الصنفين فيه وهو لا يتم الا بعد البحث والفحص وحاصل المقامات
حجة الله على العباد وتحصيل البرائة والاصل وبعد العجز عن الوصول اليهما وبقاء التكليف فلا دليل على جواز الاعتماد
الا على ظن ما [illegible] وسعه في تحصيل الظن من جهة الادلة المنسوبة اليهم ولا يمكن ذلك الا بتتبع الفحص عن المعارضات
والاعتماد على الترجيحات وسيأتي الكلام في كفاية الظن وعدم وجوب تحصيل العلم عليه اذا تمهد هذا فنقول
ان العام المتنازع فيه واحد من الادلة واحتمال وجود المعارض اعم من المناقض الرافع لجميع حكمه او المخصص الرافع لبعض
فضعه ولما كان الغالب في العمومات التخصيص حتى قيل ما من عام الا وقد خص فقوي احتمال وجود المعارض هنا
فهذا وطلونا فضلا ذلك اولى بوجوب الفحص عن المعارض عن سائر الادلة وشبهة من لا يقول بوجوب الفحص عن
المخصص في العام هو انه لو وجب طلب المخصص في التمسك بالعام لوجب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة اذ احتمال
ارادة خلاف الظاهر ولزوم الوقوع في الخطا بالعمل على الظاهر قائم فيهما ولا يجب ذلك في الحقيقة اتفاقا وبدلالة
قضاء العرف بذلك فكذلك العام وفيه اولا انه ان اراد انه لا يجب الفحص عن الحقيقة اصلا بمعنى انه اذا ورد
يدل على فعل شيء بصيغة الوجوب ولكن احتمل ارادة الاستحباب منه وهو دعوى حديث آخر يدل على ان المراد بالامر في الحديث
الاول الاستحباب فهو في الحقيقة احتمال المعارض فلا معنى لعدم وجوب الفحص عنه فكيف يدعى عليه الاتفاق
وان اراد انه لا يجب في الحقيقة طلب المجاز اذا لم يكن هناك ظن بوجود المعارض من الادلة بل ولا احتماله بمعنى ان
يحتمل لاحتمال قيام قرينة حالية او مقالية دلت على ارادة المعنى المجازي من الكلمة فهو صحيح ولكنا نعلم في العام
ايضا من هذه الجهة فانا لا نفحص عن المخصص لاحتمال ان يكون المراد معناه المجازي الا ان وجد دليل ظاهر يرجع
احكام بعض افراد العام [illegible] ان ذلك [illegible] التجوز في العام بعد ظهوره [illegible]
كون كل منهما مقصودا بالذات ولما كان العام من جملة الادلة اكثر احتمالا لوجود المعارض خصوصا بالنسبة الى
سائر الادلة وثانيا على فرض تسليم كون البحث عن العام من جهة دلالة اللفظ وحقيقته والاحتراز عن التجوز
ولكن نقول ان الاتفاق الذي ذكره المستدل هو الفارق بين انواع الحقايق لعدم تحققه فيما نحن فيه بل
خلافه فقد ادعى جمع من المحققين الاجماع على وجوب الفحص فحصل الفارق وبطل القياس مع ان الفارق موجود
بوجه آخر وهو تفاوت الحقايق في الظهور الا ترى انهم اختلفوا في ترجيح المجاز المشهور على الحقيقة فنقول
هنا ان استعمال العام في معناه المجازي بلغ حد الاشتهار الى ان قيل ما من عام الا وقد خص [illegible] سائر الحقايق
فانهم لم يقل بترجيح المجاز المشهور فلا اقل من التوقف فالغلبة مرجحة للتجوز واصالة الحقيقة وعدم التخصيص
فيه محلا فيحتاج الى الفحص بخلاف سائر الحقايق فان الغلبة ليس فيها اذ هذا الحد بل الاكثر الاغلب محمول على الحقايق
ومما يرى انه اكثر كلام العرب مجازات فهو اعراض ليس على حقيقته ومما يرجح ما ذكرنا انه لا يجب الفحص عن احتمال
المجازات في العام ايضا كما اذا احتمل اطلاق العام على [illegible] باعتبار جامعيته جميع اوصاف الافراد في العام كما
احتمل اطلاق العام على [illegible] اذا [illegible] قبل جهة العلاقة فيحتمل ان يراد منه [illegible] بعلاقة المجاز [illegible]
اللفظ فعدم ذلك بل [illegible] على حقيقته من هذه الجهة بخلاف احتمال التخصيص بارادة بعضهم من بعض فكأنه

وأيد باعتبار [illegible]
[illegible]

مر فصل في هذا الاصل من جهة الغفلة عن تفاوت المجازات او عن ان الكلام في الفحص عن المعارض من حيث
معارضته في طلب المجاز من حيث انه طلب المجاز وقد عرفت امكان اجتماع الجهتين وافتراقهما فتامل فيما ذكرناه
الانسان بحده حقيقا بالقبول واما الدليل على كفاية الظن بعدم وجود المخصص بعد الفحص عن الدليل على كفاية الظن
في نظائر معارضات الادلة وهو ان ضرورة بقاء التكليف وعدم السبيل الى تحصيل الاحكام الواقعية بطرق اليقين
بعيد جواز العمل به وان فرض امكان الوصول اليه في بعضها لان الذي يمكن ان يحصل فيه العلم ان كان مركبا
او كان جزء العبادات المركبة فتحصيل العلم بالجزء ليس تحصيلا للعلم بالكل وما بعضه ظني فكله ليس بعلمي جزما
كما هو واضح وتحصيل العلم بالكل في غاية البعد وان كان بسيطا او كان هو نفس المركب ايضا فاستفراغ الوسع
في تحصيله انما يمكن بعد تتبع جميع الادلة فهو مستغرق للاوقات غالبا مفوت للمقصود مع التعسر عظيم وحرج
شديد وهما منفيان في الدين بالاجماع والايات والاخبار فثبت كفاية العمل بالظن مطلقا فنقول فيما نحن فيه
ان العلم بعدم المخصص في العام غير ممكن غالبا وتحصيل ما يمكن فيه العلم مستلزم لتفويت العمل باكثر العمومات و
لهذا التكليف بيد فع ما قد يتوهم ان ذلك يقتضي جواز العمل بالظن في البعض دون البعض فان العمل بالظن انما
هو فيما لم يكن تحصيل القطع وهو مخالف لما هو المعهود من طريقتهم في الفقه من جواز العمل بالظن وان امكن تحصيل
العلم في بعض الاحكام ايضا فان المراد في هذا الاستدلال ان العمل بالظن في الكل انما هو لاجل ان تحصيل العلم
فيما يمكن فيه من الصور النادرة يوجب تفويت العمل بالاكثر والعسر والحرج لانه لا يجوز العمل بالظن الا فيما
لا يمكن القطع واما ما يمكن ان يوجه القول بلزوم تحصيل القطع بعدم المخصص في العمل على العام فجواز العمل
مشروط بعدم امكان تحصيل اليقين وهو ممكن لان ما يتم البحث فيه وكان مما لا يبتلى عموما فالعادة تقتضي
باطلاع الباحثين عليه وتنصيصهم على وجوده وعدمه واما الذي ليس بهذه المثابة فالمجتهد بعد البحث يحصل
له القطع بذلك اذ لو كان مخصص لذكروه وفيه مع ما فيه من منع حصول القطع في القياسين اذ غاية الامر
الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود ان اشتراط العمل بالظن بعدم امكان تحصيل اليقين لا دليل عليه اذ اليقين بحكم
الله الا في تحصيل القطع بعدم المخصص اذ المخصص لم يسع القطع به في نفس الامر ايضا فكيف يحصل القطع بان المراد
من العام هو جميع الافراد بل لعله كان في مقام الخطاب قرينة حالية اوجبت ارادة البعض مجازا مع ما في
سند العام ودلالته من غير جهة العموم والخصوص ايضا وجوه من الاحتمال تمنع عن القطع بحكم الله الواقعي وهكذا الكلام
في سائر الادلة بالنسبة الى المعارض في الجملة وجود المعارض وعدمه احد اسباب الخلل كما اشرنا سابقا وتحقيق انه
لا يحصل القطع بعدم المعارض او المخصص بل لا يحصل القطع بحكم الله تعالى جزافا من القول وانكار ستحيل للكلام
للمتن والسند وسائر كيفيات الدلالة لم تزل الى الان سبيلا كلا لم يمكن عنه ودعوى اشتراط قطعية بعض مقدمات
الدليل اذا لم يكن مع عدم افادة الدليل الا الظن ترجيح بلا مرجح فان قلت ان ما ذكرت يوجب الاكتفاء
بظن الظواهر في حكم الله الظاهري فلا يجب البحث عن المعارض اصلا فضلا عن تحصيل القطع قلت ان الاخذ
من الظاهر هو الراجح الدلالة المرجوح خلافه وعدم ملاحظة احتمال المعارض احتمالا راجحا لا يبقى ظهور في دلالته
نعم الظواهر في نفسها مع قطع النظر عن احتمال المعارض لها ظهور في مدلولاتها وهو لا يكفي لنا نعم انا نقول

يكون لاصحاب الائمة والحاضرين مجلس الخطاب ومن قاربهم وشابههم فدليلنا على المطلوب هو ما يظهر من ملاحظة
مجموع الادلة بعد البحث عن المخصص لكل واحد مما يمكن ان يصير ولكن لا يجب في الحكم بذلك الظهور القطع بعدم المعارض
بل يكفي الظن ثم ان بعض افاضل المتاخرين حيث ضبطا عظيما وتبعه بعض الافاضل ممن تاخر عنه وهو انه لم يكن
تحصيل القطع والظن كليهما في طلب المعارض في جميع الادلة سوى العام وغيره واستدل على ذلك بوجوه الاول ان
احدا من المتنازعين والباحثين في المسائل من اصحاب الائمة والتابعين لم يطلب في المسألة التوقف من صاحبه
والتفتيش عن المعارض والمخصص بل سكتوا وتلقوا بالقبول والا لنقل الينا فصار اجماعا على عدم البحث عن المخصص
وزاد بعضهم على ذلك ايضا وقال واتفق الاصول الاربعمائة لم تكن موجودة عند اكثر اصحاب الائمة بل كان عند
واحد وعند الاخر اثنان او ثلاثة وهكذا والائمة كانوا يعلمون بان كلا منهم يعمل في الاغلب بما عنده ولا
يتم البحث عن المخصص الا بتحصيل جميعها فلو كان واجبا لامرهم الائمة بتحصيل الكل وهو منهم عن العمل ببعضها والجواب
عن الاول بعد تسليم هذه الدعوى يظهر بما مر من التفاوت الظاهر بين زماننا وزمان الائمة وهذا
يجري في خطاب الائمة بالنسبة الى اصحابهم ايضا حيث لم يسأل الاصحاب بعضهم بعضا عن المخصص ومن يرد على معتقد
من العموم ومن بعد توضيحا ونقول ان الاستدلال بالعموم غالبا ليس في جميع الافراد وكذلك خطاب الائمة بالنسبة
الى اصحابهم فانه قد يكون الحاضر في زمن الاصحاب هو طائفة من افراد العام المطابق لخطاب الامام او كان
موضع حاجة وبين المخصص في موضع اخر وكذلك المتنازعين والمتباحثين كان نزاعهم في طائفة من افراد العام
وكان اذا قلت عن العام وما استدل الاصحاب بذلك كما يسكت في ذلك لا ينافي تخصيص العام بالنسبة الى غير تلك
الافراد اذ العام المخصص حجة في الباقي فكانت حقيقته في ازماننا من قولنا انه يجب في العمل بالعام البحث عن المخصص
به في جميع الافراد ويندفع الاشكال الطارئ من جهة التخصيص وغلبته بالفحص عن المخصص في الجملة فاذا ظهر وجود
مخصص ما فلا دليل على وجوب الفحص ازيد من ذلك لا ظنا ولا قطعا لاصالة الحقيقة الا مع احتمال وجود
اخر راجح على عدم المخصوص ولعل ذلك من باب احتمال التخصيص الراجح بسبب الظنية بل من جهة منع وجود المعارض الدليل
فافهم وتامل فيه فتحقيق تلك الدعوى مثل دعوى الاجماع لا اصل لها ولا حقيقة مع انه ورد في الاخبار ما يدل
على ذلك مثل رواية سليم بن قيس الهلالي في الكافي عن امير المؤمنين عليه السلام حيث اجاب عن اختلاف اصحاب رسول الله
وفي اخرها فان امر النبي مثل القران فيه ناسخ ومنسوخ وخاص وعام ومحكم ومتشابه وقد كان يكون من رسول
الله الكلام له وجهان وكلام عام وكلام خاص مثل القران الى ان قال فما نزلت على رسول الله اية من القران
الا اقرانيها واملاها علي فكتبتها بخطي وعلمني تاويلها وتفسيرها وناسخها ومنسوخها ومحكمها ومتشابهها
وخاصها وعامها الحديث وفي معناها غيرها وظاهر لزوم معرفة الجميع بعد ملاحظة ان في الايات والاخبار
عاما وخاصا ولا يندفع الاختلاف والحيرة الا بملاحظتها وانا مامورون بمعرفة العام والخاص فكيف يمكن
انا الحكم بذلك بالبحث عن الكتاب واحاديث الائمة مثل احاديث الرسول وقد قال الصادق في رواية داود بن فرقد
المروية في معاني الاخبار انتم افقه الناس اذا عرفتم معاني كلامنا ان الكلمة لتنصرف على وجوه فلو شاء انسان
لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب وبدل على لزوم ايضا الاخبار المستفيضة الدالة على عرض الاخبار المختلفة على الكتاب والاخبار

ان موافقة الكتاب وعدمها لا يعلم الا بعد معرفة عام الكتاب وخاصه ومعرفة ذلك في فهم الكتاب لازم كما
يستفاد من الاخبار وحينئذ يلزم ذلك لزوم علم العام الخبر عن خاصه ايضا وهو معنى البحث عن المخصص واما الجواب عما اراده
بعضهم فنقول ـ ثانيا ان ما ظهر مما تقدم ان الاحاديث المجتمعة عندنا من الكتب الاربعة وغيرها اكثر مما كان
كل واحد من اصحاب الائمة ؏ من تلك الاصول بلا شك وريب ومع ذلك فالفروع المتكثرة في كتب الفقهاء الخالية
النصوص اكثر مما وجد فيه النص بمراتب شتى وما لم يذكروه في الكتب الفروع وما يتجدد بمر الدهور اضعاف
ما ذكروه بل لا يتناهى ولا يعد ولو كان يلزم عليهم تبليغ احكام الجميع بالخصوص فيلزم اتهام العلماء بالخيانة وقصورا
في ذلك لعدم تبليغ ذلك بالخصوص في الجميع جزما فظهر انهم اكتفوا في جميع ذلك بالاصول الملقاة الينا
علينا ان نفرع الحكم الاصول وعليكم ان تفرعوا وهذا ما ادى الادلة على جواز العمل بالظن في الاحكام الشرعية
ادعاية ما في الباب يجعل الفرع من جزئيات اصل وقاعدة ولا ريب ان دلالة العام والقاعدة على جزئياتها
ظنية فنقول ـ ان الواجد للاصول والاصليات من اصحاب الائمة ؏ كان عالما بالعلل الاصلية التي هي
اتهامات المسائل مثل اصل البراءة وعدم جواز نقض اليقين بالشك وعدم العسر والحرج وعدم التكليف بما لا يطاق
واصالة الاباحة فيما لا ضرر فيه وقبح الظلم والعدوان والاضرار ونحو ذلك ويستعلم في وجوه ان لهم كثيرا من
الخصوصيات وكثيرا من العمومات الواردة في الكلمات ولم يظهر من حالهم ان تلك العمومات الثابتة في الاصول والا
كانت ابكارا لم يعملها ابدا بالتخصيص بل لعل الرواة كانوا يعلمون ان مرادهم من تلك العمومات الاستدلال على
الباقي بعد التخصيص كما اشرنا اوان الظاهر منها من خارج والتنصيص على جميع الجزئيات ليس بواجب على ما بيناه و
وجود مخصص ايضا غير مانع ايضا لا يضر كما بيناه لان الظن بالعدم كاف بل يكفي اصالة العدم ولم يظهر من حال صاحب
الاصل او الاصلي انه يظن بوجود مخصصا او معارض في سائر الاصول فجعل ذمة البحوث انه كان متمكنا من الرجوع
اليه ولم يفعل على ان من ذلك ان الامام ؏ الملجأ ومرجعه وكذلك دعاوى لا بينة عليها بخلاف ما نحن فيه
وجود المعارض في جملة الاخبار مما لا يداينه ريب ولا يعتريه شك فكيف يقاس ما نحن فيه اصحاب الائمة ؏ على
ان امثال هذه الكلمات ممن تتبع الاخبار وعرف طريقة الفقه والفقهاء مما يقضي منه العجب وقد ذكرنا ظهوران
امر الامام ؏ بتحصيل سائر الكتب لم يكن لاجل ان الفحص عن المخصص والمعارض لحاجة الناس الى سائر الاحكام التي
لا لعله يعتمد على ذلك بانه اذا اشكل عليه الامر في العام يرجع الى الامام ؏ والثاني قوله تعالى ان جاءكم فاسق
بنبأ فتبينوا وجه الاستدلال انه تعالى امر بالتبين عند مجيء الفاسق والبحث عن المخصص نوع من
تبين وفيه ان الظاهر من الاية لزوم التبين في خبر الفاسق الذي يفهم منه مراده بعنوان القطع او الظن بانه
هل هو صادق او كاذب والتفحص والبحث عن مراده من خبر العادل اذا كان محتملا لغير ظاهره واحتمال الاشتراك والمجاز بينا
في انه هل هو صادق فيه او كاذب والحاصل ان خبر العادل لا يتأمل في عدم قبوله من حيث احتمال الكذب بل التأمل
والتبين انما هو في فهم المراد ولم يظهر من الاية نفيه كما لا يخفى لا يقال ان هذا تقييد في خبر العادل والاصل عدمه
الاية يقتضي عدم التبين في خبر العادل مطلقا لا في نفي الكذب فقط لانا نقول انما نمنع الاطلاق بالنسبة الى هذا
الفحص حتى يحتاج الى دليل التقييد بل يقول المتبادر من الاية المقيد وانكاره مكابرة مع انه يرد على الاستدلال النقض بمجمل

خبر العدل فان مثل الاية المجمل خارج بالاتفاق ويحكم العقل بلزوم التحكم من حمل الكلام على بعض المحتملات ولا اتفاق
هنا ولا يحكم العقل بعدم جواز ترجيح العموم لوجود المرجح من تبادر العموم لاصالة الحقيقة وايضا القول بكون العام
مثل المجمل رجوع عن القول بكون الفاظ العام حقيقة في العموم قلت ـ حصول الاجمال من تساوي احتمال ارادة
الاصالة الحقيقة لا ينافي القول بكونها حقيقة في العموم كما في المجاز المشهور عند من يساوي عنده احتمال الحقيقة
والتبادر الحاصل في المجاز المشهور المعنى الحقيقي كما انه بعد قطع النظر عن الشهرة فكذلك المسلم من التبادر هنا هو
بعد قطع النظر عن شيوع غلبة التخصيص مع ان هنا فرقا آخر وهو ان العام بعد ثبوت التخصيص في الجملة يكون حجة
في الباقي كما تقرر بخلاف المجمل المشترك ولكن سلمنا اطلاق الاية حجة بالنسبة الى الدلالة فنقول ان الاخبار
من الادلة على المختار يقيدها والا فلا ريب انه يصدق على كل واحد من خبر العدل بانه التعارض
انه لا يكون العمل به مع ظهور ان المراد من الاية ان خبر العدل من حيث انه خبر العدل لا يجب فيه التفحص عن الصدق
والكذب وان وجب فيه من حيث انه يعارضه خبر عدل آخر مثلا كما كان التبين من جهة فهم المراد الثالث
اية النفر ووجه الاستدلال انه تعالى اوجب الحذر عند انذار الواحد ولم يقيده بالبحث عن المخصص ويظهر الجواب عنه
ايضا مما تقرر ان مثل القول المختار انه لا يحصل الظن بارادة المعنى الحقيقي للعام الا بعد الفحص لا انه يحصل الظن
باصالة الحقيقة ولكن لا يكفي هذا الظن بل يوجب الظن الزائد بل نقول ـ ان اصالة الحقيقة ان افاد
الظن فانما يفيد بعد قطع النظر عن شيوع التخصيص فالمزود ضار وان اذ غير منفك فلا معنى لمقابلة مختارنا بانا
نكتفي بالظن الحاصل من اصالة الحقيقة بل لا بد ان يقال ان الظن حاصل مع شيوع التخصيص ايضا وجوابه
المنع من ان مطلق الظن كاف والا فيشكل الامر لتفاوت مراتب الظنون بل تفاوت مراتب الظن التام
للعلم ايضا فلو قلنا باشتراطه لزم الحرج الشديد مع ان الفقهاء غير معترفين بذلك وما امكن تحصيله فيه فنحن فيه الكلام
الذي ذكرناه في تحصيل العلم من ان الظاهر انه يكفي في تحصيل الظن تتبع كل باب بوب في كتب الاخبار لكل
مطلب وكل ما يظن وجود ما له مدخلية في المسألة فيه من سائر الابواب وان كان في كتاب آخر مثل ان
ملاحظة ابواب لباس المصلي في كتاب الصلاة له مدخلية في احكام الطهارة وغسل الثياب ملاحظة كتاب الصوم
مدخلية في احكام الاستحاضة والحيض ونحو ذلك وهكذا وقد صار الان تتبع ذلك سهلا عندنا من جهة تاليف
الكتب المبوبة مثل الكافي والتهذيب والاستبصار وادق في ذلك اعانة كتاب الوافي للفاضل الكاشاني وكتاب
وسائل الشيعة لمحمد بن الحسن الحر العاملي عظم الله اجورهم ولا بد في الفحص عن المخصص من ملاحظة الكتب الفقهية
سيما الاستدلالية منها ليطلع على موارد الاجماع ايضا وذلك مما يبعث على الاطلاع بحال الاخبار وخصوصها
وعمومها ايضا سيما ملاحظة كتب المتاخرين من اصحابنا مثل المعتبر والمنتهى والتذكرة والمسالك والمدارك وغيرها
ولا يجب تتبع جميع كتب الاخبار من اولها الى آخرها في كل مسألة وكذلك الكتب الفقهية مع انه مما يوجب العسر
الشديد والحرج الوكيد **الفصل الثالث** فيما يتعلق بالمخصص **قانون** اذا تعقب المخصص عموما متعددة
جملا كانت او غيرها متعاطفة بالواو او غيرها وصح عوده الى كل واحد فلا خلاف في ان الاخيرة مخصصة به
جزما انما الخلاف في غيرها وزعموا الكلام في الاستثناء ثم قاسوا عليه غيره فذهب الشيخ وانت نقيه الى ان

الاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة ظاهر في رجوعه الى الجميع وقرره العضدي بكل واحد وابو حنيفة واتباعه
الى انه ظاهر في العود الى الاخيرة والسيد رضي الله عنه الى انه مشترك بينهما فيتوقف الى ظهور القرينة والغزالي
الى الوقف فلا يدري حقيقة في ايهما وهذان القولان موافقان لقول ابي حنيفة وان خالفا له في الحكم لا في الاخذ
لان الاستثناء يرجع على القولين الى الاخيرة فيثبت حكمه فيها ولا يثبت في غيرها كقول ابي حنيفة لكن لا
لعدم ظهور تناولها وابو حنيفة لظهور عدم تناولها هكذا قرره العضدي وجماعة من الاصوليين وليس
مرادهم محض الموافقة في تخصيص الاخيرة فان قول الشافعية ايضا موافق له في ذلك ولا ان غير الاخيرة باق
على العموم على القولين محمولا على ظاهرها ليتحدا في تمام الحكم مع قول الحنفية لبنائهما على التوقف والاشتراك
بل مرادهم بيان موافقة القولين لقول ابي حنيفة من جهة لزوم تخصيص الاخيرة وعدم تخصيص غيرها وعدم
التخصيص اعم من القول بالعموم فعدم تخصيص الغير عند ابي حنيفة محمول على العموم والحمل عليه لاجل اللفظ وناخذه
على اصل الحقيقة وعندهما بالتوقف في التخصيص وعدمه بسبب عدم معرفة الحال وناخذه اما تصادم الادلة او
الاجمال الناشئ عن الاشتراك فيظهر ثمرة الخلاف بين الحنفية وبينهما في امرين احدهما ان غير الاخيرة غير معلوم
الحال عندهما ومعلوم العموم عند الحنفية وثانيهما ان استعماله في الاخراج عن غير الاخيرة ايضا كان مجازا عند الحنفية
حقيقة عند السيد محتملا لهما عند الغزالي والعجب من الفاضل المدقق الشرواني حيث نفى الاشكال في موافقة
القولين الاخيرين للقول الثاني في تمام الحكم وقال يجب ان لا يعمل في غير الاخيرة بهما الا على العموم لان له
صيغة خاصة دالة عليه دلالة معتبرة ولم يتحقق في الكلام دلالة اخرى تعارضها فمجرد احتمال المعارض لا يكفي
في الصرف عنها والا كان ذلك قادحا على تقدير عدم الاستثناء ايضا والموجز انما صح كذلك جبر مجوزا وتعليل
في المسئلة الاخرى ما ذكره وفيه انه لم يظهر من كلام الاصوليين نسبة ذلك الى صاحب القولين ولا يظهر من كلامهم في
بيان الموافقة ارادة ما ذكره بل كلامهم على ما ذكرنا ادل واوفق ومرادهم مجرد نسبة المختص الى الجمل من حيث
ثبوت التخصيص وعدمه لا من حيث ارادة العموم من غير الاخيرة وعدمه مع ان منشأ تلك الاقوال ان الخلاف انما
هو في الهيئة التركيبية من الاستثناء المتعقب للجمل كما يظهر من ملاحظة ادلتهم ايضا كما سيجيء فالقول بان
تلك الهيئة بين الرجوع الى الاخيرة فقط والرجوع الى الجميع معناه ان تلك الهيئة حقيقة في كل واحد منهما
وينفى كونه حقيقة في الرجوع الى الجميع ان العموم لم يبق على حاله في كل واحد منها وينفى كونه حقيقة في
الرجوع الى الاخيرة بقاء العموم على حاله في غيرها والموجز ان الامر مردد بين ان المراد من اللفظ هل هو العمومات
المختصة باحتمال ارادة المعنى الاول من معنى المشترك او العمومات الغير المختصة باحتمال ارادة المعنى الثاني
والشك في ان المراد من اللفظ هل هو العام المخصص او العام الغير المخصص غير الشك في ان العام هل خص
ام لا فيجري فيه اصالة عدم التخصيص وليس ذلك من قبيل العام الذي لم يظهر له مخصص بعد الفحص حتى يقال
ان له صيغة خاصة دالة على عمومه ولم يوجد له معارض فيكون العام مخصصا او غير مخصص من جهة ... اللفظ
بنا فيه والشك ان الدالة ... لانه امر جامع فيهما يمكن نفيه باصالة الحقيقة واصل عدم التخصيص
ونظير ذلك ... الاجمال ... وبالجملة ... مما نحن فيه بحث ...

فاتبعه بجواز العمل بالعام المخصص بالمجمل الخامس ان القائل بالاشتراك يتوقف عن الحمل على العموم لانه لا يظهر
عليه انه اريد من الهيئة المعنى الذي لازمه تخصيص الكل او اريد بها المعنى الذي لازمه تعميم ما سوى الاخيرة و
يتوقف ما لم يتعين عنده المعنى الحقيقي للهيئة التركيبية حتى يبني على اصل الحقيقة او الاشتراك مع انه يعلم ان
حقيقة معينة لا بد من الحمل عليه ولم يبق العمومات على حقيقتها الاصلية حتى يرجع عن حال المعارضات الخارجية
باصالة العموم وفيهما قال الخامس اختاره صاحب المعالم وهو القول بالاشتراك المعنوي ... ان
الاستثناء موضوع لمطلق الاخراج واستعماله في كل فرد من افراد الاخراج حقيقة غاية الامر الاحتياج الى
القرينة في فهم المراد لكون افراد الكلي غير متناهية ونظم هذا القول بما حاصله ان التعبير بالهيئة التركيبية
جديدة وزعم ان ذكر الاستثناء واراد الاخراج عن كل واحد حقيقة كما ان ارادة الاخراج عن الاخيرة فقط
حقيقة فلا يتفاوت الحال بتعقبه لتمام واحد والعمومات متعددة وتعيين كل فرد من الاخراج يحتاج الى
القرينة لكن لا من قبيل قرينة المشترك اللفظي فانه للتعيين والتفهيم ثم ... بعد تحقيق ما اختاره وتقدمه
لا بأس بايراد ما يتوضح به ويتحرر ما صلاح وهو ان الواضع لا بد له من تصور المعنى في الوضع فان تصور
معنى جزئيا وعين بازائه لفظا مخصوصا كزيد ... او الفاظا مخصوصة متصورة تفصيلا كزيد وضياء
الدين وابي الفضل له او اجمالا كوضع ما اشتق من الحمد له مثل محمد واحمد وحامد ومحمود فيكون الوضع خاصا
لخصوص التصور المعتبر فيه اعني تصور المعنى والموضوع له ايضا خاصا وهو ظاهر وان تصور معنى عاما تحته
جزئيات اضافية او حقيقية فله ان يعين لفظا معلوما او الفاظا معلومة بالتفصيل والاجمال
لذلك المعنى العام فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له ايضا عاما مثال الاول الحيوان ومثال
الثاني الانسان والبشر ومثال الثالث وضع المشتقات لمعانيها مثل فاعل لذات قام به الفعل والاول بالوضع
الاجمالي هو الوضع النوعي وقد يحصل اجتماع الالفاظ التفصيلية في الاوضاع النوعية كوضع افعال وفعول
للمبالغة فيحصل الترادف في الوضع النوعي ايضا وله ان يعين لفظا معلوما او الفاظا معلومة بالتفصيل او
الاجمال بازاء خصوصيات الجزئيات المندرجة تحته لانها معلومة اجمالا اذا توجه العقل بذلك المفهوم العام
والعلم الاجمالي كاف في الوضع فيكون الوضع عاما والموضوع له خاصا مثال الاول الحروف فالحروف فان من
والى وعلى مثلا لوحظ في وضعها معنى عام نسبي هو الابتداء والانتهاء والاستعلاء ووضع تلك الحروف لجزئيات
تلك المعاني ومثل لفظ هذا وهو لكل فرد مذكر ومثال الثاني ذي وتي ونحو لكل فرد مؤنث ومثال
الثالث الوضع الهيئي للافعال التامة فانها باعتبار النسبة وضعها حرفي نوعي اجمالي وان كان باعتبار المادة
من القسم الاول ... هذين القسمين وضعها عام والموضوع له عام وربما قيل ان وضع المشتقات من باب وضع الحروف
واسماء الاشارة وهو غلط واضح ولا بأس بتفصيل الكلام فيه فنقول ان وضع المشتقات كاسم الفاعل والمفعول
يتصور على وجوه احدها ان يقال ان وضع صيغة فاعل مثلا اي كل ما كان على زنة فاعل من اي مادة
بنيت انما هو لكل من قام به تلك المادة وبعبارة اخرى كل واحد من الصيغ المبنية على زنة فاعل موضوع
لمن قام به مبدأ ذلك الواحد يعني ضارب موضوع لمن قام به الضرب وقاتل لمن قام به القتل وعالم لمن قام

العلم وهكذا وعلى هذا فالوضع عام والموضوع له عام لان الواضع تصور حين الوضع معنى عاما هو كل واحد من الذوات القائمة
بها احداث ووضع بازاء كل واحد منها ما بنيت من ذلك الحدث على هيئة فاعل وهذا من باب الوضع النوعي فانه قد لوحظ
الالفاظ الموضوعة اجمالا في ضمن الهيئة الخاصة فقولنا هيئة فاعل موضوع لمن قام به مبدأ ما بنيت منه في قوة
قولنا كلما كان على زنة فاعل الى آخره فقد تصور الواضع الالفاظ اجمالا عند وضع الهيئة ثم التالي ان يقال صيغة
فاعل وضعت لمن قام به المبدأ يعني هذا الجنس من اللفظ وهو ما بنيت على فاعل موضوع لهذا المفهوم الكلي والمراد
فلان معنى هذه المذكورات ليس هو نفس ذلك الكلي يعني من قام به المبدأ بل معناه من قام به الضرب والقتل والعلم
لانا نقول الذي يدل عليه الهيئة هو نفس الكلي وان خصوصية قيام الضرب والقتل ونحوهما يفهم من خصوصية المادة والكلام
في وضع الهيئة او اللفظ بواسطة الهيئة فالهيئة من حيث هي لا تدل الا على هذا المعنى الكلي والثاني من اول المادة في
ان نحو لفظ ضارب موضوع لمن قام به الضرب وعالم لمن قام به العلم وهذا ايضا كما يقتضي كون الوضع عاما و
له عاما لكن الوضع فيه شخصي من جهة ملاحظة الخصوصية في اللفظ بخلاف الثاني فانه لم يعتبر فيه الخصوصية بل الجنس فيه
العدم فتضمه نوعي في حقيقة الوضع النوعي يرجع الى بيان القاعدة وجعل وضع المشتقات من قبيل الوضع الشخصي بعيد
اذا عرفت هذا فاعلم ان جماعة من الاصوليين قالوا ان وضع المشتقات مثل وضع الحروف والمبهمات من حيث ان الواضع
تعقل فيها تصور المعنى الكلي ووضع الالفاظ بازاء خصوصيات الافراد لان الموضوع له في الحروف والمبهمات هو الجزئيات
الحقيقية وفي المشتقات هو الجزئيات الاضافية وحاصله ان الواضع حين الوضع تصور معنى كليا وهو من قام
به مبدأ ما ووضع بازاء جزئياته الاضافية يعني من قام به الضرب او القتل مثلا الفاظا متصورة بالاجمال وهو ضارب
وقاتل ونحوهما وفيه ما لا يخفى اذ الواضع ان كان غرضه يتعلق بوضع الهيئة اي ما كان على زنة فاعل لمن قام به
المبدأ فانما وضع لفظا كليا منطبقا بالمعنى كلي منطبق وكما يتحقق كلي اللفظ في ضمن مثل ضارب فكذلك يتحقق
كلي المعنى في ضمن من قام به الضرب ولا يستلزم ذلك وضعا جزئيا لمعنى جزئي بل لفظ ضارب من حيث تحقق
فيها الهيئة الكلية موضوعة لمن قام به الضرب من حيث انه يتحقق فيه المعنى الكلي يعني من قام به المبدأ ولا يلزم من ذلك
تجوز في لفظ ضارب اذا اريد به من قام به الضرب كما انه لا يلزم التجوز في اطلاق الكلي على الفرد مثل زيد انسان وبالجملة
وضع اللفظ الكلي للمعنى الكلي يستلزم لوضع اللفظ الجزئي للمعنى الجزئي لان اللفظ الجزئي موضوع للمعنى الجزئي
بالاستقلال بملاحظة المعنى الكلي وان كان غرضه يتعلق بوضع كل واحد مما كان على هذه الهيئة من الالفاظ لما
يوضع كل واحد من افراد اللفظ الكلي بعنوان العموم الاصولي لكل واحد لمن قام به موادها تلك الالفاظ على تلك
المعاني فهذا ايضا قد وضع الالفاظ بعنوان العموم الاصولي بازاء المعاني بدون ان يلاحظ معنى كليا للوضع
جزئياته الاضافية وايضا فلا حاجة الى ملاحظة المعنى الكلي في وضع الالفاظ المتعددة بازاء الجزئيات لما يمتنع
الواضع بتصور الكلي جميع شتات الجزئيات فيمكن ان يوضع لجميعها لفظا واحدا كما او الفاظا متعددة مترادفة
مثل اب ووالد ومع ذلك يكون اللفظ والمعنى الكلي كلاهما جامعين لشتات الجزئيات وما نحن فيه ليس كذلك لان لفظ
ضارب يفيد معنى وقاتل يفيد معنى آخر وهكذا فلا فائدة في تصور المعنى الكلي لذلك فالالفاظ هنا متوزعة
الجزئيات الاضافية بخلاف اسماء الاشارة ونحوه بعد تمهيد المقدمة يمكن اثبات وضع ادوات الاستثناء مثل

وهذا ايضا كما يقتضي كون المراد بالعام في الاول هو العام الاصولي وفي الثاني العام المنطقي لا يقال ان هذا يستلزم كون ضارب وقاتل وعالم مثلا موضوعا لهذا المفهوم الكلي

مثل وضع الحرف عام والموضوع له خصوصيات الاخراجات والمفروض ان المستثنى ايضا صالح للعود الى الاخيرة والى الجميع
وفرض الصلاحية بان يكون وضع المستثنى ايضا عاما سواء كان الموضوع له ايضا عاما كالمشتقات والنكرات او كان
الموضوع له خاصا كما كان من قبيل المبهمات ولا بد ان يكون مراده مثل الموصولات او بان يكون شيئا كان بين معنيين
من جهة احدهما للرجوع الى الجميع ومن جهة الاخر الى الاخيرة فقط مثل اكرم بني تميم واخلع بني اسد الا فارسا الا ان فرض
تخيير بني اسد بين فارس ووجود الفارس بمعنى الراكب في جميعهم فلفظ فارس مشترك بينه وبين الراكب
وانت خبير بان وجه الصلاحية لا ينحصر فيما ذكر بل يختلف باختلاف الاوضاع والاحوال فقد يجري الصلاحية
للجميع في الاعلام المختصة ايضا وفي الاسماء الاشارة واذا فرض اتحاد المستثنى منه مع اختلاف الجمل كما تقول اضف بني تميم
واخلعهم الا زيدا والا فهذا نقيضا لا يترك ذات اذا اختلف المستثنى منه واتحد الحكم وايضا فرض كون المستثنى مشتركا
على النحو الذي ذكره يخرج الكلام عن محل النزاع ثم لو كان المخصص صالحا لان يخصص به كل واحد من العمومات
السابقة ولا خلاف بين ارباب الاقوال في تخصيص الاخيرة بالنسبة الى هذا المخصص الذي يصلح للرجوع الى الجميع
ريب ان في الصورة المفروضة لا يمكن الحكم بالصلاحية او لا احتمال ارادة المعنى المختص بالاخيرة وهو المعنى العلي
لا يصلح للرجوع الى غيرها سيما اذا لم يكن عند الشخص الا كيا وبعد تعيين ارادة الراكب فالقرينة والرجوع الى
منه فيخرج عن اعتبار الاشتراك في الصلاحية كما لا يخفى فانما يدخل في البحث بعد تعين ارادة المعنى العلي اذ يصح
باب الموضوع له بالوضع العام وان فرضت المثال بمثل اكرم بني تميم واضف بني خالد واخلع بني اسد الا زيدا
مع فرض وجود مسمى بزيد واحد في كل من القبائل ومسمى بزيد في بني اسد فهو ان كان اولى من المثال
السابق لكنه ايضا خارج عن البحث اذ المراد ارادة كل واحد من العمومات مع الاجماع لا على البدل ولان الظاهر انهم
ارادوا صلاحية المخصص بالفعل لكل واحد لا صلاحية لفظ لارادة معنيين يناسب احدهما الاخيرة فحينئذ الجمود
استعماله في الغيرة والاخر الجميع بحيث يجوز استعماله في الاخيرة فالاولى بالمثال ان يمثل لفظ المخصص صالح
لان يراد منه ما يختص بالاخيرة ولا يمكن ارادته في غيرها وصالح لان يراد منه ما يختص بالجميع ولا يمكن ارادة الا
فقط منه لا ما هو المذكور في السنة القوم في تحرير محل النزاع من صلاحية مفهوم المخصص لكل واحد من العمومات
كما هو الظاهر من كلماتهم والعجب انه فرض حصول الاشتراك في هذه الصورة فقط دعوى على من قال بالاشتراك
قال وقد اتضح بهذا بطلان القول بالاشتراك حتما لانه لا تعدد في وضع المفردات غالبا كما عرفت ولا دليل
على كون الهيئة التركيبية موضوعة وضعا متعددا لكل من الامرين وفيه ان القائل بالاشتراك يقول ان الاستثناء
المتعقب للجمل مشترك بين الامرين يعني انه لا يعلم انه اريد بذلك الاستثناء الذي يصلح لكل من الامرين الاخراج
من الاخيرة او الاخراج عن الكل او ما لا يصلح الا للاخيرة وبينهما بون بعيد وبالجملة هو وان ان العقبة في
التعقيب الذي ذكره واستراحه كثير فقد اختلط عليه الشأن بعض الاختلاط ولم يتبين امر الى في الا
او المبهم هو فكري القاصر والله ولي التوفيق والتحقيق عندي انه لا اشكال ولا خلاف في ان الموضوع ادوات
الاستثناء الاخراج بمعنى خاص متعدد بمعنى خاص الى الخاص الغائب بوضع عام لكل واحد من الافراد وضع كلها حرفي
وان كان بعضها اسما كغير وسوى واما الافعال فوضعها ايضا حرفي لان الاخراج انما هو باعتبار النسبة وهو معنى

اذ محل النزاع

والثمانية وان كان لها وضع مستقل لكنه لابد ان يراد منها في باب الاستثناء المعنى الحرفي والمستعمل في الكلام هو
عموم الوضع فلم يتصور الواضع حين وضع تلك الادوات خصوصيات اخراج خاص بل تصور عموم معنى الاخراج ووضع
تلك الالفاظ لكل واحد من جزئيات الاخراج فهذا انه لو ثبت طريان وضع جديد للهيئة التركيبية الحاصلة
باجتماع الجمل مع الاستثناء والاصل عدمه وعوده الى الاخيرة لا يقتضي انه حقيقة في الرجوع الى الاخيرة فقط بل يقتضي
رجوعه الى الاخيرة بمعنى حقيقة له ولم يثبت استعماله والا فله معنى في نحو وبيان ما ذكرنا يتوقف على بيان
امور الاول ان وضع الحقايق والمجازات وحداني كما حققناه وبيناه في مسئلة استعمال اللفظ المشترك في
معنييه ومن التامل فيه يظهر ان وضع الادوات وكذلك وضع المستثنى لابد ان يكون وحدانيا فلا يجوز ارادة
اخراجين من الادوات ولا ارادة فردين من المستثنى والثاني ان محل النزاع هو جواز كون كل من الجمل موردا
للاخراج على البدل لا كون الجميع موردا له كما يتوهم من تفسير العضدي لقول الشافعي بارادة كل واحد لارادة
الجميع ويؤيده المثال الذي ذكره السيد بقوله اضرب غلماني والق اصدقائي الا واحدا فان اخراج الواحد
كليهما مع ان اللفظ واحد موضوعة لفرد ما وتخيير المخاطب اعتبار امر زايد لا دليل له حيث يراد
عن الفردية فلا يصح جريان الكلام والبحث في هذا المثال الا بارادة كل واحد من الاصدقاء والاحد اللذين يتبادر
الاخراج بالنسبة الى كل منهما في الاصح فمن يقول بانه يرجع الى الجميع يقول ان المراد اضرب غلماني الا واحدا
منهم وان فسر الجميع بالمجموع لا كل واحد يلزم اخراج واحد من المجموع الثالث ان جعل قول القائل الا كلب
ضربت ولاتت الا بالليل بمعنى ما فعلت هذه الافعال الا بالليل مجاز وخروج عن الاصل ولا يصار اليه الا بدليل
وايضا قول القائل الا العلماء بعد قوله اضرب بني تميم واهن بني اسد واشتم بني خالد الا العلماء الى الجميع انما هو
لاجل ان الجمع المحلى باللام حقيقة في العموم وارادة علماء بني خالد فقط مما يوجب التخصيص وهو خلاف الاصل
ولكن يعارضه لزوم تخصيص بني تميم وبني اسد وارادة هذه الجماعات من مجموع الجمل فالامر يدور بين مجازات
ثلثة اذا تحقق هذا فنقول كل استثناء يستدعي مستثنى منه واحدا فلابد ان يكون كل من المستثنى منه
والمستثنى وحدانيا فكما لا يجوز استعمال اللفظ المشترك في اكثر من معنى كما حققناه في محله ولا اللفظ في معنييه
الحقيقي والمجازي كما بيناه فكذلك لا يمكن ارادة فردين من الماهية بالنكرة المفردة ولو على سبيل البدل ولو فرض ارادة الاخراج
الى اكثر من جملة فلابد من ارادة معنى مفرد منتزع من الجمل السابقة مثل هذه الافعال وهذه الجماعات وهو
وهو مجاز لا يصار اليه الا بدليل ولما كان القرب مرجحا للاخيرة فرجعناه اليها من جهة انه فرد من افراد الاستثناء
لا من حيث انه خصوصية الاخيرة ولا نحكم بالخروج في غيرها لكونه خلاف الوضع وخلاف الاصل والحاصل انه
الا يثبت من الخارج كون المتعددة السابقة في حكم الواحد فلا اشكال في الرجوع الى الجميع وانها حقيقة ايضا
وان حصل التعدد في بعض اجزاء الهيئة التركيبية كما اشرنا اليه في المباحث السابقة ولكنه ليس من محل النزاع
في شيء لان النزاع انما هو في ارادة كل واحد منها على حدة فلا وجه لارجاعها الى حقيقة ولا مجاز وبما حصل الفرق
بين ما اخترناه وما اختاره صاحب المعالم هو انه يقول ان الواضع تصور معنى الاخراج عن المتعدد بعنوان العموم
ووضع ادوات الاستثناء لكل واحد من خصوصيات الارادة فيشمل المعنى العام المتصور ما صدق الاخراج عن المتعدد

فيراد منه خصوصيات الاخراج ولكن حصوصيات الاخراج جزئيا حقيقيا باعتبار ذكره المخرج منه كليا كما لا يخفى والحاصل ان المعنى المجاز دم

والا واحدا منه تاك الا واحدا منهم

المتعدد الواحد والاخراج عن المتعدد على البدل وعن المتعدد المأول بالواحد وعن متعدد واحد من المفردات
مثل الاخيرة فقط وكذلك الخصوصيات الموضوعة بازائها يشمل خصوصيات جميع هذه المفاهيم فاذا استعمل الا
في اي من المذكورات كان وان احتاج في التعيين الى القرينة ونحن نقول ان الواضع تصور معنى الاخراج عن
المتعدد ووضع اللفظ بازاء جزئياته وليس المعنى العام المتصور الا مفهوم الاخراج عن متعدد واحد سواء كان
بالنوع او متعددات تاولت بالواحد مجازا كهذه الافعال وهذه الجماعات وكذلك الخصوصيات الموضوعة بازائها
هو خصوصيات هذا الكلي ويدل على ما اخترناه تبادر الوحدة وعدم تبادر الاخراجات المتبادلة ويكون في التبادر
مجاز او نحو وكما انه لا يتبادر من قولنا جاءني رجل الا رجل واحد ان كان قابلا للاستعمال في كل واحد من افراد الرجل
ولا يجوز ارادة احاد كثيرة على التبادل من لفظ رجل لكون وضعه وحدانيا على ما حققناه فكذلك لا يتبادر من
قولنا اضرب غلماني والق اصدقائي الا واحدا الا اخراج واحد من الغلمان او من الاصدقاء واما اختصاص الاخيرة
واخترناه من جهة خارجية مثل القرب او الاجماع والا لكان رجوعه الى الاولى فقط ايضا جايزا بعنوان الحقيقة
لانه ايضا فرد من افراد الاخراج واما اختياره في المعالم فلا بد عليه دليل لمنع كون العموم للخصوصيات الوضع
للصورة المذكورة المتقدمة ودعوى التحقيق في الوضع لا ازاد ذلك العموم الكذائي الى الكلام لابد ان الوضع انما هو لارادة
الاخراج عن المتعدد وهو مطلق ولا تقييد فيه وما ذكره من اعتبار الوحدة خلاف الاصل ولا دليل عليه والوضع
للماهية يستلزم جواز استعماله في كل الافراد حقيقة لانا نقول انا لا نقول بان الواضع اعتبر الوحدة
بل انه خلاف الاصل ولا دليل عليه بل نقول انه لم يثبت من الواضع الا الوضع في حال الوحدة لا بشرط الوحدة
نظير ما ذكرناه في مبحث المشترك فالاطلاق ايضا فيه يحتاج الى الدليل فما ذكرناه معنى دقيق لا مطلق والتقييد
والاشتراط عدمها فالتكلان على التوظيف التوقيفي مع انا ندعي التبادر ايضا وهو دليل الحقيقة فيما ذكرنا
وقد ظهر مما ذكرنا بطلان ما ذكره صاحب المعالم واما بطلان ساير الاقوال فمع ما ظهر مما ذكرنا يظهر مما سيأتي
نقل ادلتهم احتج السيد بوجوه ضعيفة اقويها وجهان الاول حسن الاستفهام بان المتكلم هل اراد
تخصيص الاخيرة او الجميع وهو مدفوع بانه يحسن على القول بالوقف وعلى القول بالاشتراك لكنهما ايضا فانه
اذا قيل انت جاء رجل بالامس عندي يحسن ان تقول من الرجل والثاني ان الاصل في الاستعمال الحقيقة
في استعمال الصورة المتنازع فيها في الاخراج عن الكل كما في قوله تعالى او لئك جزاؤهم ان عليهم لعنة الله والملائكة
والناس اجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون الا الذين تابوا والاخراج عن الاخيرة
كما في قوله تعالى ان الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني الا من اغترف غرفة بيده
من غير قرينة على التجوز وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما تقرر في محله واحتج الشافعية بوجوه ضعيفة
اقويها وجوه ثلثة الاول ان حرف العطف يصير الجمل المتعددة في حكم المفرد ورد على وجه الاول
ان الجمل في قولنا زيد اكرم اباه وضرب اخاه وقتل عبيده في قوة قولنا زيد فعل هذه الافعال فكما ان ما يلحق الجملة
الواحدة من المخصصات يرجع اليها فكذا ما في حكمها وفيه منع واضح لان العطف لا يقتضي الاتحاد بنتا ومغايرتها
ووجوب اعطاء كل ما هو في قوة شيء حكم ذلك الشيء ممنوع والقياس باطل سيما في اللغة والثاني ان حكم الجمل

المتعاطفة حكم الالفاظ المفردة فان قولنا اضرب الذين قتلوا وسرقوا وزنوا الا من تاب في قوة قولنا اضرب الذين
هم قتلة وسراق وزناة الا من تاب ويجمع ما تقدم من المنع ان ذلك مبني على كون ذلك متفقا عليه في المفردات والنزاع
موجود فيه ايضا الثاني ان الاستثناء بمشيئة الله اذا تعقب جملا يعود الى الجميع بلا خلاف فكذلك الاستثناء
بجامع كون كل منهما استثناء غير مستقل وفيه ان كونه استثناء ممنوع ولو سلم فالاجماع فارق وقد يجاب بان ذلك
من باب الشرط لا الاستثناء وذلك يجوز في الشرط والشرطية والجزاء في الشرط كلاهما ممنوعان وبيان كونه
ليس شرطا ان المقصود من الشرط هو التعليق كما مر ولا ريب ان هذا الكلام لا يراد به تعليق الفعل على المشيئة
وكثيرا ما يذكر في المنجزات المقطوع بفعلها وانما يذكر ذلك من باب التسليم والتوكل وبيان الاعتقاد بان لا امتناع
عن مشيئة الله وارادته او من جهة امتثال الامر لئلا يفوت القسم وبالجملة المراد منه غالبا ابقاء الكلام على
النفوذ والمضي فاذا قال افعل كذا غدا ان شاء الله وهو جازم في نفسه انه يفعله لكن يظهر من نفسه ان صدور الفعل منه
لا يكون الا بمشيئة الله تعالى فهو جازم في الايقاع شاك في الوقوع لعدم الاعتماد على نفسه ويؤيد ذلك انه
يستعمل في الماضي ايضا مثل قولك حججت في سنة زرت ان شاء الله مع ان كلمة ان يصير الماضي مضارعا ومراد القائل
الحج والزيارة في الماضي ولا يذهب عليك ان المراد ليس انهما مقبولتان ان شاء الله تعالى لانه خارج عن فرض المثال
بل المراد نفس الحج والزيارة ومراده من التعليق بالمشيئة ان حصولهما انما كان بمشيئة الله ولذا يقصد واما بيان
كونه ليس باستثناء فهو عدم اشتماله على شيء من ادواته ولو تكلفت بتاويل الشرط بالاستثناء بان يكون معناه الا ان
لم يشا الله فمعنى الكلام السابق في الشرط من ان المراد انما هو الابقاء على النفوذ والمضي لا التعليق نعم قد
يستعمل هذه الكلمة في الشرط الحقيقي لما اريد به التعليق كما في صورة الشك وعدم حصول الاسباب الظاهرة الغالبة
اللزوم لحصول المسبب مثل ان يسئل من جامع امرأته هل انعقد منك ولد فيقول ان شاء الله انعقد وان لم يشأ
اللهم ينعقد وهذا ليس من باب المتداول في استعمال هذه الكلمة كما لا يخفى ثم انه لا يحصل الاجماع المدعى في عود
هذه الكلمة الى الجميع اذ تلك مسئلة لغوية وانعقاد الاجماع على ان مراد كل من تكلم بهذه الكلمة في الصورة المفروضة
هو الرجوع الى الجميع شطط من الكلام الا ان يكون المراد الاجماع في كل مادة في كلام الشارع او يقال ان المراد لزوم حمل
كلام المسلم على ذلك لانه من توابع الايمان والتوكل والاذعان بهذا الامر الثالث ان الاستثناء صالح
للرجوع الى الجميع والحكم باولوية البعض تحكم فيجب عوده الى الجميع كما ان الفاظ العموم لما لم يكن تناولها البعض اولى
من الاخر تناولت الجميع وفيه ان الصلاحية للجميع لا يوجب ظهوره فيه بل انما يوجب التجوز والشك والتعيين موقوف
على الدليل واخراج كلام الحكيم عن اللغوية وعن الاجمال يحصل بتخصيص الاخيرة وان لم يكن من باب التعيين فلا وجه
لاخراج الباقي عن العموم الذي هو مقتضى الحقيقة سيما اذا كان موافقا للاصل ايضا والقياس بالفاظ العموم في
غاية الغرابة فان دلالتها انما هي بالوضع لا لمرجع الحكم نعم يتم هذا القياس في مثل النكرة المثبتة والجمع المنكر
وهو مما يرجع الى العموم في بعض المقامات كما بيناه في محله صونا لكلام الحكيم عن اللغوية مع انه ايضا تابع لحصول
الفائدة بالافراد الثابتة او اقل مراتب الجمع فلا ضرورة الى الحمل على الجميع وهو يتوهم على القول بالاشتراك ان — فاذا حصلت الفائدة تم
الظاهر هو العود الى الجميع فلا يتوقف على القرينة نظرا الى غلبة الوقوع وهو مع ما فيه من منع الغلبة غير واضح المأخذ

وقد اشرنا في تحقيق بعض المبادرات ان الظهور الحاصل من الغلبة لا يكون في الترجيح في امثال ذلك نفسه كما حصل التوقف
في ترجيح المجاز الراجح المشهور على الحقيقة النادرة لكن اغلبية استعمال بعض معاني المشترك لا يوجب ترجيح ارادته وان
بادر الذهن الى ذهنه عند الاطلاق ولم نقف على قائل به والسر في ملاحظة الغلبة في جانب المجاز ترجيحه على الحقيقة
او التوقف في ترجيحه هو احتمال حصول النقل وهجر الحقيقة وهو منتف فيما نحن فيه اذ كثرة استعمال لفظ العين مثلا في
الباكية والباصرة لا يوجب منعا في دلالتها على الذهب بكونه من معانيها الحقيقية والاستعمال في المعنيين الاولين
لم يحصل من جهة مناسبة بين المعنى الثالث وعلاقة كما كان في المجاز المشهور فافهم ذلك احتج الحنفية بوجوه
ان الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم الاول فالدليل يقتضي عدمه تركنا العمل به في الجملة الواحدة لدفع
محذور الهذرية فبقي الدليل في باقي الجمل سالما عن المعارض وانما خصصنا الاخيرة لكونها اقرب ولانه لا قائل بالعود
الى غير الاخيرة خاصة واعترض عليه بانه ان كان المراد بمخالفة الاستثناء للاصل انه يوجب التجوز في لفظ العام فهو
مسلم بناء على مذهب الجمهور لكن تعليله بمخالفة الحكم الاول فاسد اذ لا مخالفة فيه للحكم الاول على قول من الاول الى
وجوه التجوز في الجملة الاستثنائية كما مر سابقا والحق تعليل ترك العمل في الجملة الواحدة بدفع محذور الهذرية غلط
لدلالة نفس الوضع ورخصة الواضع على جواز الخروج عن اصالة الحقيقة الى المجاز عند قيام القرينة مع ان تخصيص الجملة
الاخيرة مقطوع ولا حاجة فيه الى التمسك بدفع الهذرية لانه لو صح لجرى بمجرده سببا للخروج عن الاصل لجاز التنصل في النطق
عرفا لغة وان كان المراد ان ظاهر المتكلم بالعام ارادة العموم وارادة العموم اقرار والاستثناء مستلزم لانكار بعضه
ولا يسمع الانكار بعد الاقرار فالاستثناء مخالف للاصل بهذه القاعدة او ان ارادة العموم بعد ما بينا من الظهور
مستصحبة والاستثناء بملاحظة [illegible] مخالف للاستصحاب ففيه ان المتكلم ما دام متشاغلا بالكلام ان يلحق به ما شاء من
اللواحق فلا يجوز للسامع ان يحكم بارادة العموم حتى يتم الكلام ولو كان مجرد صدور اللفظ مقتضيا للحمل على الحقيقة
كان التصريح بخلافه مثل قولك رايت اسدا يرمي [illegible] وينتقض ذلك الى الاخيرة ولا ينفع فيه للتدفع محذور
الهذرية لما مر فلم يبق الا [illegible] التابع الحكم بارادة الحقيقة ابقاء لمجال الاحتمال لكن لما كان متعلقه بالاخيرة
متيقنا [illegible] على كلا التقديرين [illegible] ومتمسك في انتفاء التعلق بالباقي باصالة الحقيقة [illegible]
بالاخيرة في [illegible] ويمكن تصحيح الاستدلال على كلا التقديرين في الجملة وان اختلفا في [illegible]
احتمال [illegible] اما الاول فيتوقف على تقريره ان المراد ان الجملة الاستثنائية لما كان ظاهرها التناقض فان
اخراج الكلام عن ظاهره باحد التقريرات المتقدمة في محله فالغرض من التعليل ان الداعي على التجوز هو دفع
الاستثناء للحكم الاول ظاهرا كما صرح به في محله لا لمخالفة النقض الاخيرة فيبقى المخالفة [illegible]
بالتجوز الثاني عن توهم المخالفة وحصول المخالفة الظاهرية غريب وابطال العلة بمثل هذا الاعتراض عجيب
ويمكن تتميم العنوان ايضا بان يقال ان الاستثناء خلاف الاصل بمعنى انه يوجب خلافه في الكلام لانه بظاهره مخالف للحكم
الاول فيلزم منه ارتكاب خلاف الاصل سواء كان ذلك هو التجوز في لفظ العام او الاحد الاخرين ولا ريب ان كلما
خالف الظاهر [illegible] ثم ان السند لا يكفي [illegible] الرخصة من الواضع وان الاستثناء وضع للاخراج عن المتعدد
بعيد من مظنة المجاز لكن المقدار المسلم الثابت هو ما اذا كان متعددا واما الورود الاستثناء بعد الجمل المتعددة والعلم بتعلقه

من الوضع الرخصة في تطبيقه بانها لكن وقوعه في كلام الحكيم لا بد ان يكون لغرض صحيح من باب المجمل والمهمل الكلام بل ينبغي
اللغو في كلام الحكيم بحكم برجوعه الى احد من المتعددات لا الى بعينها لان مقتضى الاصل عدم التعلق بالكل ودفع
الهذرية يحصل بالارجاع الى الواحد ثم تعيين ذلك الظهر ايضا يحتاج الى دليل يتمسك فيه بالقرينة والقطعية
بالاجماع ونحو ذلك فما تمسك بدفع الهذرية لبيان ان الكل فصحيح اصل التعليق في الاستثناء فانه لاريب انه من جهة
الوضع وكذلك تخصيص الاخيرة ايضا ليس من جهة دفع الهذرية لرفعه بغيرها ايضا بل انما هو من جهة القرينة وهي هنا
مقامات ثلثة اعتبرها المستدل يحصل بها الغرض واما العلاوة التي ذكرها الغرض اخيرا ففيه ان عدم سماع الا
المنفصل عن التعلق انما هو لعدم ثبوت الرخصة من الواضع في امثل تعليق الاستثناء في مثله فاصل ترتيب الكلام
غلط مخالف لضوابط الوضع بخلاف ما نحن فيه فان استعماله بعد العمومات المتعددة صحيح وارد في كلام الفصحاء لكنه
لحقه الاجمال فصار مثل المجملات فلا بد من دفع القبح عن كلام الحكيم ودفع لزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة
الارجاع الى احد العمومات والتمسك في نفيه عن الكل بنفيه بالاصل والاكتفاء بالاخيرة انما هو للاتفاق على الثاني وما فيه
تفقها ان توهم التناقض وظهور المخالفة للحكم الاول في الاستثناء صار سببا للعدول عن القاعدة وهو انه
لا يسمع الانكار بعد الاقرار فلما كان تمام الجملة الاستثنائية سماع الانكار بعد الاقرار فلا وضوح مخالفا للاقرار
فعدلنا عنه في جملة واحدة لدفع الهذرية اللحن كما ذكرنا في التقرير الاول ونحوه والفرق بين التقريبين
ان مقتضاهما واحد ان فهم العموم ايضا من اجل كون اللفظ حقيقة فيه ان هذه القاعدة غير مختصة
وان اتفق هنا انما ورودها فتحصل الاقرار والاعتراف بلفظ مجاز في مخالفة الاعتراف وما تضمنته
للقاعدة سواء ولا على الاعتراف باصالة الحقيقة او غيره كان المخالفة بحسب الحقيقة والمجاز ايضا قد يكون
وقد يكون بغيره فاختلف التقريبان مفهوما وان اتحدا مصداقا فيما نحن فيه في المقام الذي لم يعلم حقيق
واما بيانه في مخالفة للاستصحاب فهو غلط فاحش ولا يمكن تطبيقه الا على الاستثناء البدائي وهو خارج
التنازع كالاجتهاد ولعله يعني ظهور الارادة ايضا كالاجتهاد واما ما ذكره المعترض في هذا التقريب فكله
نفي ظهور الارادة وانت خبير بانه اذا احتمل ذكر المنافي لا يخرج الحقيقة عن الظهور في معناه الحقيقي ومباديه
اصلهم المشهور في الاستثناء وعلاج ظهور التناقض فيه ولاريب ان انتفاء احتمال التجوز لا يحصل بعد تمام
الكلام ايضا لاحتمال المخصص المنفصل فوجود الاحتمال ما دام الكلام لم يتم غير مضر بظهور الدلالة على الحقيقة
مع انه لا يجتمع انكار ظهور الارادة في هذا التقريب مع قول ان التجوز خلاف الاصل في التقريب الاول لان
وظاهر الاصل في اللفظ الحقيقة ان اللفظ الذي له موضوع له معين واستعمل في شيء لم يظهر للسامع لابد ان
يحمل على معناه الحقيقي ما لم يجي قرينة على خلافه ويقتضي ما ذكرنا في مقدمات المباحث ان القصد في
الوضع هو غرض التركيب لا ينافي ما نقول هنا لان التركيب يتم بقول القائل اكرم العلماء ولا ينتظر في فهم معنا
التركيب غير تعلق متعددة بعده وتجويز استثناء عقيب الكل فقد تم الكلام النحوي وان لم يتم الاصطلاحي بعد
المتبادر في مجرد الفهم هو الاول وان كان المتكلم حقيقة في جعل الحاجة مرتبطة بالسوابق وذلك لا يوجب
عدم ظهور الحقيقة في معناها ولا نقول بمجرد صدور اللفظ بوجب الحكم بارادة الحقيقة حتى يأتيه الترجيح بخلافه

بل نقول ان ظاهره ارادة الحقيقة ويحكم به حكما ظنيا لا قطعيا واذا جاء المنافي في تتمة الكلام ينكشف
بطلان الظن ويتجدد للنفس تصديق جديد بارادة المعنى المجازي لا غائلة فيه اصلا واما قوله فلم يتم
الحجة الخ ففيه تناقض وهو ما تقدم من المعترض فانه قال سابقا ايضا انه لا يحكم بالحقيقة حتى يتحقق
الفراغ وينتفي احتمال غيره ولاريب انه بعد الفراغ عن ذلك يحصل الترجيح في ذكر الاستثناء ولا ينتفي احتمال التخصيص
هو المدعى فما معنى ابقاء غير الاخيرة على عمومه تمسكا بالاصل وما معنى الاصل هنا فقد عرفت بطلان ارادة
الاستصحاب منه وكذلك القاعدة على ان المعترض صرح بان الظن ايضا اصل الحقيقة اذ ليس كل عموم موافقا
لاصل البراءة حتى يقال ان المراد والتحقيق في الجواب ان هذا الدليل لابد ان يعم كل عام بل هو مرافق لما اختاره من
الاشتراك وان ما ذكره المستدل وان لم يتعين ارادته وان هذا من اثبات كونه حقيقة مخصوصة في الارجاع
عن الاخيرة فهذا دليل ما اخترناه في المسئلة بلا تصور ولا غائلة ومنها انه لو رجع الى الجميع لرجع في قوله تعالى
والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك
هم الفاسقون الا الذين تابوا مع انه لا يسقط الجلد بالتوبة اتفاقا وخلاف الشعبي لا يعبأ به وفيه ان
الاستعمال لابد على الحقيقة فلا ينافي ذلك كونه حقيقة في الرجوع الى الجميع والخروج عن مقتضى الحقيقة بدليل
خارجي هو الاجماع وانه حق الناس فلا يسقط بالتوبة مع انه لا يدل على الاختصاص بالاخيرة لقبول الشهادة
وعند التوبة الا ان يقول المستدل ومنها ان الجملة الثانية بمنزلة السكوت فكما لا يرجع المخصص بعد السكوت
والانفصال عن النطق فما نحن فيه وفيه ما في حكمه وجوابه المنع ودعوى انه لم يستقل من الجملة الاولى الا بعد
استيفاء الغرض منها اول الكلام ومنها انه لو رجع الى الجميع فان اضمر مع كل منها استثناء لزم خلاف
الاصل والا فيكون العامل في المستثنى اكثر من واحد ولا يجوز تعدد العامل على معمول واحد في اعراب واحد
سيبويه عليه ولئلا يجتمع المؤثران المستقلان على اثر واحد واجيب بانا نختار الشق الثاني ومنع كون
العامل في المستثنى هو المستثنى منه بل هو اداة الاستثناء كما هو مذهب جماعة من النحاة لقيام معنى الاستثناء
والعامل هو ما يتقوم به المعنى المقتضي للاعراب ولكونها نائبة عن استثنى او نختار كون العامل هو الا او عوسلمنا لكن نمنع
اجتماع العاملين على معمول واحد ولا حجة في نص سيبويه لاحتمال ان يكون ذلك من اجتهاده لا من نقله
كان رواية الثقة حجة على غيره لا اجتهاده ورأيه مع انه معارض بما نقل عنه من تجويزه نحو قام زيد
وذهب عمرو الظريفان مع انه قائل بان العامل في الصفة هو العامل في الموصوف وبنص الكسائي على
الجواز وكذلك يجوز الفراء بتشريك العاملين في العمل ان كان مقتضاهما واحدا وربما يؤيد الجواز بمثل
حلو حامض لعدم جواز اخلائهما عن الضمير ولا تخصيص احدهما به فيتعين ان يكون فيهما ضمير واحد وفيه اشكال
لاحتمال ان يكونا كالكلمة الواحدة وهو من مع احتمال ان يكون حامض صفة لحلو لاخبرا بعد خبر واما حكاية
عدم اجتماع المؤثرين المستقلين ففيه ما لا يخفى اذ العلل الاعرابية كالعلل الشرعية معرفات وعلامات
حقيقية ولاريب في جواز اجتماع المعرفات انه يرد عليه نقضا فانما ذكر النقض بصورة التجوز
فلو استعمل الصيغة المذكورة في الاخراج عن الجميع فيكون مجازا على رأي المستدل ولم ينقل عنه القول ببطلان الاستعمال

فيعود المحذور عليهم ولا يمكنهم دفع ذلك بالتزام الاضمار مع كل منهما من جهة انه نفس التجوز الذي هو المدعى لان المراد بالتجوز المبحوث عنه هو استعمال لفظ وضع لاخراج شيء من عام واحد في الاخراج عن عمومات متعددة على التبادل وهو لا يستلزم الاضمار مع كل واحد فالاضمار خلاف اصل آخر يجب التحرز عنه على القول بالمجازية ايضا ولان تصحيح التجوز وبيان العلاقة في هذا المجاز دونه خرط القتاد ولا يصح جعله من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل اذ الاخراج من الاخيرة ليس جزءا للاخراج عن كل واحد كما لا يخفى وان التجوز بارادة الجميع من الجميع بعيد خارج عن المتنازع مع ان هذه العلاقة شرطها وهو معقود والعكس يقرب ان يقال انه موضوع للاخراج المخصوص وهو الاخراج عن الاخيرة فاستعمل في الاخراج المطلق الشامل للاخراج عن الاخيرة والاخراج عن غيرها لان جزء الموضوع له هو مطلق الاخراج اي الماهية الجنسية ولا ريب انه لم يستعمل فيه بل استعمل في فرد آخر منه وهو الاخراج عن كل واحد وهذا يقرب من باب اطلاق المشترك على معنيين الاثنين اذا لشفة موضوعة لشفة الانسان وبين غيرها اي من شفاة الحيوانات ومع ملاحظة هذا النوع من العلاقة يصح استعمالها في كل شفة بهذا ولا يمكن لعدم جواز استعماله في كل اخراج نعم يمكن ان الكلي الذي هو جزء الاخراج عن الاخيرة هو القدر المشترك بينه وبين الاخراج عن الجميع لتم ما ذكر ولكن فليتدبر فيما ذكرنا ايضا مما يوهن هذا القول ويضعفه هذا كله مع انه لا تم الاستدلال لا يضر بما اخترناه في المسئلة اصلا فانا لا نقول بمجازيته في كل واحد لا حقيقة ولا مجازا ومنها ان الاستثناء من الاستثناء يرجع الى ما يليه دون ما تقدمه تقديما فاذا قال القائل ضربت غلمانه الا ثلثة الا واحدا كان المستثنى راجعا الى الجملة التي تليه دون ما تقدمها وكذا في غيره فيقال الكلام فيه اولا ان الكلام في الجملة المتعاطفة لا غير سلمنا لكن الاثنان فارق فان الكلام في التعقيب عليه موجود من جهة لزوم اللغوية لو عاد الى غير الاخيرة ايضا لانه يجمع مع الرجوع الى الاستثناء الاول الى المستثنى منه ايضا لزم ان يخرج من المستثنى منه مثل ما دخل فيه فيبقى استثناء الاخيرة لغوا لو قيل له علي عشرة الا ثلثة الا واحد فالكلام بعد استثناء الثلثة اعتراف بالسبعة واذا خرج من الثلثة واحد بالاستثناء الثاني رجع الاعتراف الى الثمانية ثم اذا رجعنا الى العشرة ثانيا فيخرج من العشرة ايضا واحد ويصير اعترافا بالسبعة وهو المستفاد من الاستثناء الاول فيبقى الاستثناء الثاني لغوا وحجة القول بالتوقف هو تصادم الادلة وعدم ظهور شيء منها لاحد الاقوال وعلم انك اذا احطت خبرا بما ذكرنا تقدر على استخراج الادلة على حكم سائر المخصصات وان الكلام فيها واحد ولا حاجة الى الاعادة **قانون** اذا تعقب العام ضمير يرجع الى البعض اي بناء ولد فقيل انه يخصص وقيل لا وقيل بالوقف وذلك مثل قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء الى قوله وبعولتهن احق بردهن فان الضمير في قوله تعالى بردهن يرجع الى بعولتهن الرجعيات فعلى الاول يختص التربص بهن وعلى الثاني يعم البائنات وعلى الثالث يتوقف واحتج المثبتون بان تخصيص الضمير مع بقاء عموم ما هو له يقتضي مخالفة الضمير المرجوع اليه فلابد من تخصيص العام لئلا يلزم الاستخدام فانه وان كان واقعا في الكلام لكنه مجاز واحتج النافون بان اللفظ عام فيجب اجراؤه على عمومه ما لم يدل دليل على خصوصه ومجرد اختصاص الضمير العائد في الكلام اليه لا يصلح لذلك لان كلا منهما لفظ مستقل فلا يلزم من خروج احدهما عن ظاهره

كالم من خروج الآخر واحتج المتوقفون بتعارض المجازين وتساويهما وعدم المرجح وقد يقال في ترجيح الاول بان عدم التخصيص يستلزم الاضمار لان المراد من قوله بعولتهن بعولة بعضهن والتخصيص اولى من الاضمار وقد يجاب عنه ان الضمير كناية عن البعض فلا اضمار فالامر مردد بين التخصيص والمجاز لا التخصيص والاضمار ولا ترجيح للتخصيص على المجاز وقد يقال ان ذلك مردد بين تخصيصين ولا وجه لترجيح احدهما على الآخر وفيه ما فيه لان المراد التجوز الحاصل من رجوع الضمير عن ظاهر وضعه وهو المطابقة للمرجع وهو لا يستلزم كونه من باب التخصيص وان امكن تحققه في ضمنه في بعض الاحيان مع ان العموم غير مسلم في الضمير فان وضعه للجمع لا غير فالاولى التمسك بترجيح التخصيص على مطلق المجاز وقد يرجح الثاني بانه يستلزم مجازا واحدا في الضمير بخلاف الاول فان مجازية العام يستلزم مجازية الضمير ايضا بتبعية المجاز وقد يجاب عنه ذلك بانه مبني على كون وضع الضمير لما كان المرجع ظاهرا فيه حقيقة لكن الحق انه حقيقة له لكن الحق انه حقيقة فيما هو مراد من المرجع ولو كان معنى مجازيا وفيه ان الضمير وان كان حقيقة في المراد لكن ظاهر اللفظ كاشف عن المراد فهو المعتبر فيه هو ظاهر اللفظ اذ العرف هذا والاظهر عندي هو القول الاوسط وبيانه يتوقف على ما ذكرنا يدفع الاولى ان في معنى كون الاصل في الضمير المطابقة للمرجع وكون وضع الضمير في الاصل لما هو ظاهر فيه حقيقة له او المراد منه عموما وذلك لان وضع العام قد عرفت انه من قبيل الوضع العام وان الموضوع له فيها كل واحد من خصوصيات الافراد لكن بوضع واحد اجمالي وبه يمتاز عن المشترك كما اشرنا اليه في اول الكتاب وعلى هذا فضمير المفرد الغائب مثلا اذا استعمل في كل واحد من افراد المذكر الغائب يكون حقيقة وكذلك اسم الاشارة مثل هذا لكنهما يحتاج في افادة المعاني الى القرينة نظير استعمال النكرة في الفرد عند المتكلم الغير المعين عند المخاطب فلا دخل لحقيقة المرجع ومجازه في وضع الضمير لهذا المعنى نعم لما كان المعتبر في وضع ضمير الغائب مثلا معهودية المرجع بين المتكلم والمخاطب لو بمقتضى الحال او المقام فلا بد ان يستعمل الغائب في الفرد المذكر الغائب المعهود والمعهود ان كان باللفظ الذي اريد به المعنى الحقيقي او كان بغير اللفظ كمقتضى المقام او بلفظ مجازي معروف بالقرينة فلا اشكال في تحقق الوضع الاصلي وورود على مقتضاه واما اذا كان المرجع لفظا له حقيقة واريد به المعنى المجازي فلما كان مقتضى الاصل الحقيقة حمل اللفظ على معناه الحقيقي فيقتضي ذلك الاصل ان المراد من ذلك اللفظ هو ما كان ظاهرا فيه ويحصل العهد بينهما بدلالة اللفظ فاذا دل القرينة على ارادة خلاف الظاهر منه بعد ذكر الضمير فيكشف عن عدم معهودية المرجع وذلك يستلزم استعمال الضمير في غير ما وضع له وهذا معنى مجازية الضمير اللازمة على تقدير تخصيص العام وبما ذكرنا تقدر على فهم المجاز في غير انواع الاستخدام الذي يحصل بغير الارادة بعض افراد الموضوع له من سائر العلائق والحاصل ان مقتضى وضع الضمير الغائب هو عدم العهد المعتبر معهود معلوم بينهما بالدلالة الحقيقية او الحاصلة بالقرينة واذا ظهر بعد ذكر الضمير خلاف الدلالة ظهر كونه مجازا الثانية انك قد عرفت سابقا ان التشاغل بالكلام مع احتمال ورود ما يخرجه عن الظاهر من اللواحق والمخصصات مجال الكلام اللاحق لا يخرج اللفظ الظاهر في معنى مثل العموم عن الظاهر بحيث يتلقى التوابع واخراجه عن الظاهر فالعام المذكور ظاهر في معناه الحقيقي بمعنى انه ما لم يظهر كونه مخصصا له وما يتوهم ان ذلك ينافي عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص ومقتضى ذلك التوقف عن الحكم بارادة

الحقيقة من العام حتى يتم الكلام فلا يحكم بالظهور في معنى الحقيقي الا مع انتفاء احتمال ارادة المجاز ففيه ان البحث عن وجود المخصص وعدمه غير البحث عن كون ذلك الشي مخصصا ام لا والذي يقتضيه تلك القاعدة هو الاول لا الثاني والحق فاصالة الحقيقة تقتضي الحكم بظهور معناه الحقيقي وغلبة التخصيص يقتضي الحكم بعدمه فيوجب الفحص حتى يتحصل الظن بعدم المخصص والتامل في ان ذلك الذي وقع في الكلام من اللواحق هل يقتضي التخصيص ام لا فاذا لم يحصل الظن بالتخصيص فيحكم باصل الحقيقة وبالجملة الذي يجري باصل الحقيقة هو ظن التخصيص والذي يجب في اعمال اصل الحقيقة الظن بعدم المخصص على عدم الظن به كان هذا مع انا لو فرضنا الفحص عن الخارج وثبت مخصص فالامر وجه آخر فلا وجه للتوقف بعد ذلك كما اشرنا في القانون السابق وكذلك لو حصل الظن بالعدم من الخارج بين الاشكال في كون اللواحق في الكلام مخصصا وبالجملة فرق بين توقف العام عن العمل حتى يحصل الظن بعدم المخصص والذي بين توقفه عن العمل حتى يحصل الظن بعدم كون ما يحتمل كونه مخصصا من اللواحق في الكلام او غيرها مخصصا له الكلام انما هو في الثاني اذا تمهد هذا فنقول في توضيح جميع المقامات المذكورة فيما نحن فيه اذا ابتدا في الكلام بذكر العام مثل لفظ المطلقات فنقول ان ظاهرها العموم واذا قيل يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء فنفهم ان المراد منها غير المدخولات وغير الحاملات على الاقوى من بقاء العام ظاهرا في الباقي اذ المراد من اصل العموم اعم من الحقيقة الاولية او الظهور الحاصل في الباقي وان قلنا بمجازيته في الباقي ايضا فالمطلقات ايضا ظاهرة في ذوات الاقراء مطلقا واذا قيل وبعولتهن احق بردهن علمنا ان الحكم بالرد مختص بالرجعيات لكن لو لم يظهر من ذلك ان المرجع اولا هل كان هو الرجعيات او الاعم فاصل العموم بحاله وان كان المراد به تمام الباقي لا انضمام دليل ودليل على تخصيص العدة بالرجعيات وعدم ثبوت الاجماع كاف ولا يجب ثبوت العدم فظهر ان احتمال كون مخالفة الضمير المرجع لا يضر لظهور المرجع في العموم مع امكان التقييد بان قاعدة لزوم مطابقة الضمير للمرجع ايضا عام ويمكن ان يكون مخصصا بما سبقه ظاهرا بناء في حمله على مقتضى قاعدة المطابقة هذا مع ان الظاهر اصل والضمير تابع والدلالة الاصلية اقوى من الدلالة التبعية والتصرف في الاضعف اسهل **قانون** لا خلاف في ان اللفظ الوارد بعد سؤال او عند وقوع حادثة يتبع السؤال وتلك الحادثة في العموم والخصوص اذا كان اللفظ غير مستقل بنفسه بحيث لا بد من انضمام السؤال اليه في الدلالة على معناه اما للذات وباعتبار الوضع كقوله نعم وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر انه ينقص اذا جف فقيل نعم فقال فلا اذن او بحسب العرف مثل ان يقول والله لا اكل في جواب من قال كل عندي فان اهل العرف يفهمون تقييد الجواب بعدم الاكل عنده وكذا لو كان مستقلا وساوى السؤال في العموم والخصوص مثل ان قيل ما على المجامع في نهار رمضان قال الكفارة او اخص من السؤال مع دلالته على حكم الباقي على سبيل التنبيه بكون السامع من اهل الاجتهاد ووسعة الوقت لذلك لئلا يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة كان يقول في جواب السؤال عن الزكوة في الخيل في ذكور الخيل اوليس في اناثها زكوة فان الاناث لما كان مما يحمل التوهم في اثباتها في الذكور يثبت في الاناث بطريق الاولى من نفيها في الاناث ينفي عن الذكور كذلك ولو كان اعم منه في غير محل السؤال مثل قوله وقد سئل عن بئر بضاعة خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء فان السؤال عن الماء والجواب عن الماء وعن الميتة فيتبع عموم الجواب في المقامين ايضا من ذلك واما لو كان اللفظ اعم منه في محل السؤال مثل قوله وقد سئل عن بئر بضاعة خلق الله الماء طهورا لا ينجسه

مخصصا

في نهار رمضان

نعيم

يحتمه بثوب الامام عن لونه او طهوره او نجسه ومن له الماء والتراب يا بعونه على ما رواه العامة ايما اهاب دبغ فقد طهر فاختلفوا فيه والحق كما هو مختار المحققين ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل وبعبارة اخرى السبب لا يخصص وقيل ان السبب يخصص الجواب لنا ان المقتضي وهو اللفظ الموضوع للعموم موجود والمانع مفقود وما يتصور مانعا سنبطله ولعمل العلماء والصحابة والتابعين على العمومات الواردة على اسباب خاصة بحيث يظهر منهم الاجماع على ذلك كما لا يخفى ذلك على من تتبع الاثار وكلام الاخيار احتجوا بانه لو كان عاما لم يكن بين السبب وغيره لما ثبت المطابقة بين الجواب والسؤال وفيه ان المطابقة انما تحصل بافادة مقتضى السؤال والزيادة لا ينافي ذلك مع ما فيه من الافادة وبانه لو كان عاما لكان يجوز تخصيص السبب واخراجه بالاجتهاد كما يجوز في غيره والتالي باطل فالمقدم مثله وفيه ان عدم جواز اخراج السبب انما هو لاجل انه بمنزلة التنصيص عليه المقطوع به وبانه لو لم يعتبر السبب لما كان لنقل السبب فائدة ومع انهم بالغوا في ضبطه وتدوينه وليس ذلك الا لاجل الاختصاص به وفيه ان الفوائد كثيرة منها معرفة ثاني ورود الحكم ومنها معرفة كون هذا الفرد مما يقطع به لئلا يخرج بالاجتهاد ومنها معرفة السبب والقصص وغير ذلك من الفوائد وبان من حلف والله لا اتغدى بعد قول القائل له تغد عندي لا يحنث بكل تغد بل انما يحنث بالتغدي عنده فقط فلو لم يكن السبب مخصصا لحصل الحنث بكل تغد وهو باطل بالاتفاق وفيه ان دلالة هذا التخصيص كما اشرنا اليه سابقا **قانون** اختلفوا في جواز تخصيص العام بمفهوم المخالفة بعد اتفاقهم على جوازه في مفهوم الموافقة والاكثر على الجواز وعن الاكثر ايضا ان دليل شرعي عارض مثله وفي العام العام جمع بين الدليلين فيجب واحتج الخصم بان العام انما يقدم على العام لكون دلالته على ما تحته اقوى من دلالة العام على ذلك والمفهوم اضعف دلالة من المنطوق فلا يجوز حمله عليه وقد اجيب عنه مرة بان الجمع بين الدليلين اولى من ابطال احدهما وان كان اضعف اقوى ويمنع كون العام اقوى بل لا ينحصر المفهوم الخاص في الباقي عن العام المنطوق سيما مع شيوع تخصيص العمومات اقول وفي اوضاع الجانبين والجوابين مع ملاحظة ما ذكره علماؤنا في باب التعادل والترجيح تشويش واضطراب وذلك لانهم ذكروا في باب التعادل ان تعادل الامارتين وتنافيهما من جميع الوجوه يوجب التخيير او التساقط والرجوع الى الاصل او التوقف على اختلاف الاراء وان ذلك انما هو بعد فقد المرجحات وعدم امكان الجمع بين الدليلين وكانه لا خلاف بين العلماء في وجوب الجمع بين الدليلين مع الامكان وان التخيير وغيره من الاقوال انما هو بعد فرض عدم الامكان ومن جملة ذلك اجماع العلماء الفاضل ابن جمهور في عوالي اللئالي حيث قال بعد ذكر مقبولة عمر بن حنظلة الواردة في ذكر الترجيحات ان كل حديثين ظاهرهما التعارض يجب عليك اولا البحث عن معناهما وكيفيات دلالات الفاظهما فان امكنك التوفيق بينهما بالحمل على جهات التاويل والدلالات فاحرص عليه واجتهد في تحصيله فان العمل بالدليلين مهما امكن خير من ترك احدهما وتعطيله باجماع العلماء فاذا لم تتمكن من ذلك او لم يظهر لك وجهه فارجع الى العمل بهذا الحديث انتهى فقط هذا اذا تعارض دليلان من الادلة مثل خبرين جامعين لشرائط العمل اوظاهر آيتين او نحو ذلك فلا بد اولا من ملاحظة الجمع والعمل بهما اما بالتخصيص او بالتقييد اذا كان بينهما عموم وخصوص او اطلاق وتقييد او بحمل احدهما على بعض الافراد وحمل الآخر على بعض آخر الا اذا كان بينهما تناقض ومع عدم ذلك ومع العجز عن ذلك لا بد من الرجوع الى الترجيح بالمرجحات مثل التاخر في تقييد تخصيصه او الجماع على عدمه

الى الترجيحات ومع التساوي فالاقوال المذكورة ثم ثالثها تقول بالجمع مع عدم ملاحظة الترجيحات تمسكا بكونه جمعا بين الدليلين
بما في تعليل تقديم الخاص على العام بكونه اقوى كما في عدة الخصم وكذلك قول المجيب الاول وعن بالجمع بين الدليلين
ان كان احدهما اضعف بما في رجوعهم الى الترجيحات واعتبار القوة والضعف في التفاوت مثل تخصيص الكتاب
بخبر الواحد وعن من معنا ما الجمع فانهم يعتبرون الترجيحات ايضا فللناس عن هذا الاشكال وتحقيق المقام
ما ذكروه في قاعدة التعادل والترجيح مع نحو بسبق وتصحيح على اقتضاء الحال والمقام ان نرى في مقام
الجمع مع الامكان من عدم الرجوع الى الترجيحات الخارجية انما هو بالنسبة الى الحجية والترك والاسقاط لا بالنسبة الى
ارجاع احدهما الى الاخر فان ارجاع احد الدليلين الى الاخر او ارجاعهما الى ثالث يقتضي اخراج اللفظ عن الحقيقة
الى المجاز اذ العمل بالمتنافيين مع بقائهما على حقيقتهما مما لا يمكن بالضرورة فكما يمكن اخراج العام عن حقيقة العموم
يمكن اخراج الخاص عن حقيقة الخصوصية ايضا فلا بد في ترجيح التاويل الى احدهما دون الاخر من مرجح ولا نجد في
عدم الرجوع الى الترجيحات فيما امكن فيه الجمع من جهة القبول مطلقا والاسقاط مطلقا وجوب الرجوع اليها في
ارجاع التاويل الى احدهما دون الاخر ومرادهم من العمل بالدليلين العمل بهما على ما هو مقتضى مدلولهما اما
بالحقيقة او بالمجاز الذي يجري في محاورات اهل اللسان ويوجد فيه العلاقة المصححة المعتبرة عند اهل البيان
والقرينة الصارفة عن الحقيقة والمعينة لذلك المعنى المجازي كذلك بان تكون موجودة في اللفظ او مقارنة معها
او كاشفة عن كون اللفظ مقترنة حين التكلم بقرينة تدل على هذا المعنى ولا يكفي في ذلك مجرد احتمال اللفظ له
وكذلك يقتضي ارجاع احدهما الى الاخر ابقاء احدهما على حقيقته وارجاع الاخر اليه كذلك ويقتضي ارجاعهما الى
ثالث اثبات القرينة التجوزية كليهما بحيث يحصل التجوز فيهما بمعنى ثالث مثال الاول العام والخاص
فان العمل بالخاص يوجب العمل بالدليلين في الجملة اما في الخاص فبحقيقته واما في العام فبمجازه المتعارف وهو
التخصيص ومجرد وقوع العام والخاص المتنافيي الظاهر في كلام متكلم واحد او متكلمين كانا في حكم واحد قرينة على
ارادة التخصيص سيما وفيه امارات من كلام الشارع ايضا بان في كلامه عاما وخاصا ولا بد من معرفتهما ومثال
الثاني ارجاع ما بين متنافيين الى ما بين وذلك يحصل بين المتناقضين مثل ما ورد في الاخبار ان الام احق
بحضانة الولد الى سبع سنين وورد ايضا ان الاب احق بحضانته الى سبع سنين وورد ايضا ان الاب احق
بحضانته فالجمع بينهما بان المراد بالولد في الاول الانثى وفي الثاني الذكر عمل بالدليلين واخراج كليهما عن حقيقتهما
بالتخصيص لكن الخاص هنا في الاخبار غير ظاهر ويشكل الاعتماد بهذا الجمع لاخراج اللفظ عن الحقيقة وعدم تنزيله
على مجاز متعارف عند اهل اللسان لعدم القرينة عليه الا ان يجعل الشهرة بين الاصحاب قرينة على انهما
كانا مقترنين بقرينة مفهمة لذلك واما الذي وجد فيه القرينة من الاخبار فامره واضح مثل الاخبار الواردة
في ان العاري يصلي قائما وورد في الاخبار الواردة في انه يصلي قاعدا فالمشهور ان الاخبار الاول محمولة على الامن
من المطلع والثاني على العدم وهذا التفصيل ورد في رواية صحيحة في المختصر لكليهما وهو قرينة لذلك الحمل واما مطلق
كيف ما اتفق كما ذهب اليه بعض من افرط في التاويل فلا دليل عليه مثل ان بعضهم اذا رأى خبرا ورد بلفظ الامر
واخر بلفظ النهي في ذلك بعينه يجعل الامر بمعنى الاذن والنهي بمعنى مطلق المرجوحية ويثبت بذلك الكراهة وهو
خارج

خارج من مدلول كليهما فاذا لم يكن قرينة على ذلك حالية او مقالية فلا يجوز ذلك لمجرد انه جمع بين الدليلين لا
يكون عملا بكلام الشارع لا بحقيقته ولا بمجازه اما الحقيقة فظاهر واما المجاز فلان المجاز هو المعنى الذي افهمه القرينة
وهو مسبوق بوجود القرينة والعلم بها ومجرد احتمال وجود قرينة يوجب فهم المخاطبين الحاضرين كذلك لا
يجوز الحكم بارادة ذلك ولا يورث الظن بارادة ذلك فهذا مما لا يمكن فيه الجمع والعمل بالدليلين ولا بد من التخيير
بعد اليأس عن الترجيح مع ان هذا ليس عملا بالدليل بل هو ذكر احتمال في معنى الدليل فالتحقيق في جواب بعض
مع كون المفهوم اضعف من العام المنطوق مطلقا سيما مع غلبة تخصيص العمومات وشيوعه ومع التساوي فيعمل
العام على الخاص لا لمحض الجمع بين الدليلين حتى يرد انه لا دليل عليه كما بينا بل لان اجتماعهما مع التساوي قرينة
لارادة ذلك في العرف سيما مع غلبة التخصيص وشيوعه واما ما يرى من الرجوع الى المرجحات الظنية باعتبار المرجح
ما حصل في المفهوم ظن اقوى من العام لخصوصيته وما لا يجب فلا يوجب خروج عن طريقة ارباب الفن ورجوع
الفرائض محضا نظر الاصولي هو ملاحظة العام خاليا عن القرائن والا فعند الالتفات الى المرجحات الخارجية يتعين
في ارجاع التاويل الى احد الدليلين دون الاخر بقوتها او اليهما معا مع التساوي او الاحتياج او التخيير بينهما ايضا
مع كون الخاص اقوى فلا اشكال في ترجيح الخاص وارجاع العام اليه واخراجه عن حقيقته واما مع كون العام اقوى فلا
يجوز اذا كان العام اقوى من جهة الاعتضاد او كان المفهوم اضعف من جهة خصوص المقام واما مع التساوي
فالتخصيص هو شيوع التخصيص كونه خيرا من سائر المجازات فلسبق الاعتماد في التخصيص لمجازات الحمل بما ذكرناه
تعارض الاحوال من ان الغفلة عنه لا يوجب ترك المراد من بخلاف سائر المجازات فلسبق الاعتماد في التخصيص
انه جمع بين الدليلين كما اشتبه على بعض المحققين لامكان ذلك بابقاء العام على حقيقته وتاويل الخاص بمجاز اخر
فالاعتماد هنا ايضا على المرجح مع وجود المرجح في احد الطرفين ومرافقته لمحاورة اهل اللسان من رعاية شرائط
المجاز لا يجوز التجوز في الطرف الاخر فيرجع مآل الكلام حينئذ الى ما يترجح في النظر ويحصل به الظن من الامارات
بعد ملاحظة قواعد اللفظ وفهم العارف فهذا ايضا يرجع الى ملاحظة الترجيح ومع عدمه يرجع الى التخيير او
التوقف فالتخصيص والتقييد واشباههما ايضا في الحقيقة يرجع الى الاثبات والاسقاط الا ان في ذلك اثبات
البعض واسقاط البعض وفيما لا يمكن الجمع اسقاط الكل واثبات الكل مع ان القول بالتخصيص ايضا فيه عمل بالدليلين
مشكل بل هو الغاء احدهما واعمال الاخر فان المخالف انما هو في بعض مدلول العام ونفس الخاص من الادلة ان مع
العمل بالخاص يلغى ذلك البعض فان لوحظ مجموع مدلول اللفظ في الجانبين فلا يعمل بتمام المفهوم ايضا لم نقم
اللفظ بل بعضه كما اشار اليه بعض الاعلام فلا مناص عن ملاحظة الترجيحات في الكل اعني في العمل بالدليلين
معا في الجملة وفي طرح احدهما ويشهد به اطلاق الاخبار الواردة في علاج الاخبار المختلفة وسيجيء
تمام الكلام في اخر الكتاب ايضا وقد ذكرنا المقام في ضابطة الجمع والترجيح ان التخالف الحاصل بين الدليلين
لان يكون العمل باحدهما ترك الظاهر الاخر وحقيقته او ترك الظاهرهما معا ومع ترك الظاهر انما يحصل قرينة
على ارادة خلاف الظاهر من نفس المتعارضين او الخارج فبذلك يندرج في الدلالة المجازية المتعارفة ولكن
هذا ايضا مع القرينة من جملة الظواهر او الجمع ومع ذلك فاما يمكن تاويله بمعنى احتمال لم يدل عليه المخالف ولم

يكن ظاهرا او لا يكن فح نقول ان اراد القوم من ان الجمع مهما امكن اولى من الطرح انه لا يجوز رد كلام الشارع
بحمله على محتمل صحيح يناسب كلامه وان كان بعيدا وتم تجعله حكما شرعيا دفعا للزوم التناقض كما فعله
الشيخ في التهذيب لدرء ودعاه الى ذلك كما ذكره في اول كتابه فلا غائلة فيه الا انه لا يدل على وجوبه
مع ان الظ ان لفظ الاولى في كلامهم يجعل طرحهما ويكون ذلك مستندا شرعيا ودليلا في جميع الموارد حتى في بعض
مجاز بعيد لا يظهر له قرينة في نفس المتعارضين ولا الخارج بل بمجرد احتمال عقلي لدفع التناقض فلا دليل على جوازه
فضلا عن وجوبه وجعله مستندا شرعيا فانه يؤول الى الخروج عن كلام الشارع راسا في اكثر الموارد بكلامه
الجملة فلا بد ان يكون مراد القوم من الاولوية اما سلطان الرجحان او الوجوب فيما يمكن جمع بوان طريقة متفاهم
اللسان كالتخصيص ونحوه ويكون عنده داخلا في حد الممكن فالمراد من الامكان ما يقبل الامكان بملاحظة العرف
ان مجرد ظهور القرينة من متن المتعارضين او غيرهما على مجازية احدهما او كليهما لا يوجب الذهاب اليه مع اطمئنان
عليها واعمالها الا اذا لم يوجب ترجيح المرجوح فان حمل اللفظ على المجاز في الحقيقة خروج عن مقتضى الدليل لدليل
آخر وهو لا يصح الا اذا كان راجحا او تساويا القرينة على مقتضى حقيقة اللفظ فلا بد من ملاحظة الترجيحات في معارض
ايضا كما انهم يعتبرون ذلك في القانون الآتي وعين ايضا ويظهر لك ضعف ما ذكره الفاضل من
الجمع بين الدليلين ان كان بارجاع الاقوى الى الاضعف اما ظاهر كلام ابن جمهور الاجماع
بظاهره اذ عندنا ما هو اقوى في العمل من ذلك الاجماع المنقول من دلالة العقل على منع ترجيح المرجوح
ومحملات الرواية صريحة في ارادة التناقض المقدم لا يمكن الجمع بينهما وسؤال الراوي انما هو عنهما والسبب
مخصصا بالجواب ولا يمنع الرجوع في غير التناقض ايضا الى الترجيحات **قانون** لا ريب في جواز تخصيص
الكتاب لا بالاجماع ولا بالخبر المتواتر ووجهها ظاهر واختلفوا في جوازه بخبر الواحد على اقوال ثالثها التفصيل
فيجوز ان خص قبله بدليل قطعي ورابعها التفصيل ايضا بجواز تخصيصه بما خص قبله بمنفصل ظنيا كان او
ظنيا وخامسها التوقف وقد نسب الى المحقق نظرا الى انه قال الدليل على العمل بخبر الواحد هو الاجماع على استعماله
فيما لا يوجد عليه دلالة ومع وجود الدلالة القرآنية يسقط وجوب العمل به وهذا ليس معنى التوقف بل هو نفي
للتخصيص كما لا يخفى والاظهر الجواز كما هو مذهب كثير من المحققين واحتجوا عليه بانهما دليلان تعارضا
فاعمالهما ولو من وجه اولى ولا ريب ان ذلك لا يحصل الا مع العمل بالخاص اذ لو عمل بالعام بطل الخاص
بالمرة وبعد ما حققناه لك سابقا يظهر ما فيه لان العام كما انه يخرج عن حقيقته بالتخصيص ويصير مجازا
ومع ذلك فنقول انه قد على الخاص ان اريد به معنى مجازي ايضا يوجب ظاهر العام وحقيقته
كونه جمعا بين الدليلين لا يوجب القول بالتخصيص مع ما عرفت من ان الترجيح بين الدليلين بل هو الغاء لاحدهما
لا للمعارضة انما هو حيث قابل العام من ارادة الخاص ونفس الخاص فهو جمع فلا بد من بيان ترجيح
التخصيص لغيره فالاولى ان يقال انهما تعارضا وتساويا احدهما عام والآخر خاص وفهم العرف وشيوع التخصيص
وكونه اقل استعمالا في نفس الامر كلها مرجحة للاعتبار تخصيص العام بالخاص واما وجه التساوي فستعرف
احتج المانع بان الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني والظني لا يعارض القطع لعدم مقاومته وبان التخصيص

جاز لجواز النسخ وهو باطل فلانه تخصيص في الازمان ان العلة في التخصيص هي
اولوية تخصيص العام من الغاء الخاص هو موجود في النسخ واما ثانيا فلان التالي فيما لاتفاق والجواب عن الاول
ان الكتاب وان كان قطعي الصدور ولكنه ظني الدلالة وخاص الخبر وان كان ظني الصدور ولكنه قطعي الدلالة
لكل قوة من وجه فتساويا وتعارضا فوجب الجمع بينهما هكذا ذكروه وانت خبير بان الخاص ايضا ليس قطعي
الدلالة سيما اذا كان عاما بالنسبة الى الحقيقة لاحتمال مجاز آخر غير التخصيص من انواع المجاز مضافا الى احتمال
التخصيص فيما كان عاما ايضا نعم هو نص بالاضافة الى العام وهو المسلم قطعيته مطلقا
وقد مر توضيح ذلك في بحث المنطوق والمفهوم فالتحقيق في الجواب هو انهما ظنان تعارضا وتساويا ولا
ان التخصيص ارجح انواع المجاز والفهم العرفي يرجح التخصيص واما التالي فلان المعيار في الاستدلال هو
اللفظ من حيث الدلالة لا من حيث هو والذي يقطع بصدوره هو لفظ العام واما ان المراد منه هل هو
الحقيقي او لا فهو غير مقطوع به فالذي هو قطعي الصدور هو لفظ العام عليه بعنوان العموم الحكم
على العموم مراد الشارع مظنون وكذلك الحكم في الخاص على الخصوص مظنون والقول بان الخطاب بالظاهر
ارادة غيره يستلزم فيثبت وجوب العمل بظاهر القرآن مع قطعية المخاطبة به بالنسبة الى من توجه الخطاب
الخطابات الشفاهية وما في منزلتها مخصوصة بالحاضرين كما تقدم وربما كانت مقترنة بقرائن
وقد اختفت علينا كما ظهر في مواضع كثيرة ووجوده في غير المحصى ظهر ايضا يحتمل القطع بالمراد
الواحد المخالف لظاهره يمكن ان يكون من جملة تلك القرائن وعدم اقتران القرينة باللفظ لا يوجب تأخير البيان
عن وقت الحاجة اذ ربما كانت مقترنة بها من جهة الحال لا من جهة المقال وكانت مقترنة بالقول لكنه منفصلة عن
ظاهر القرآن او لم يكن مقترنة وما يخرج وقت الحاجة وشركتنا للحاضرين في التكليف انما هو فيما علم
المراد منها او ظن فما دام يمكن العلم بالمراد وان تكليف الحاضرين ايضا كان فلا ريب في الاكتفاء بالظن مراد
فاين العلم وما ذكر يظهر النقض بمخصوص لخبر الواحد بالكتاب ذلك
في الجزئيات مع ان جواز العمل بظاهر الكتاب من المسائل الاجتهادية وقد خالف فيه الاخباريون والتمسك في
وجواز العمل به بالاخبار يحتاج الى دفع الاخبار المعارضة وبالاجماع مدفوع في موضع النزاع فظهر بطلان
كلام المحقق ايضا بالمعارضة بالقلب فكما ان الاجماع اثبت على جواز العمل بخبر الواحد فيما كان يعارضه
عام من الكتاب لم يعلم انعقاد الاجماع على حجية ظاهر الكتاب عامة فيما ثبت من الخاص ما يعارضهما ولنا
جواز التخصيص جماعة كثيرون وعدم الاعتناء بخلاف المخالف فهم مشكل مع ان في كون العام حقيقة في الباقي كلام
هو ايضا من المسائل الاجتهادية وقد مر وكذلك العام المخصص لم بتخصيص الكتاب بخبر الواحد يوجب
عن العمل بخبر الاحاد قلما وجد خبر لم يكن مخالفا لظاهر عموم الكتاب فلا اقل من مخالفته لاصل
الثابتة بنص الكتاب مثل الا ما ونحو ذلك من تتبع احوال
السلف من العلماء والصحابة والتابعين بالجملة مع ملاحظة ما ذكروا
من التمسك بظاهر الكتاب لا يبقى الا تجوز ظن من ظاهر الكتاب ولا ريب ان خبر الواحد

لشرايط العمل ايضا يورث ذلك الظن فان قلت ان الاخبار الكثيرة وردت بان الخبر المخالف لكتاب الله يجب
طرحه وضربه على الجدار ونحو ذلك فكيف يصح الخروج عن ظاهر الكتاب بخبر الواحد قلت تلك الاخبار مختلفة
معارضة بمثلها او باقوى منها من تقديم الراجح على مذاهب العامة والاخذ بخلافهم ونحو ذلك من الخبر المخالف
خبر معمول بها مع ان الظاهر من المخالفة هو رفع حكم الكتاب كليا اذ كان يتحقق بسلب البعض ايضا لما
خصصت بذلك لمعارضتها بما هو اقوى منه من الادلة الدالة على حجية خبر الواحد هو قوله تعالى ان جاءكم
فاسق بنبأ فتبينوا واية النفر وما اتيكم الرسول فخذوه والعمل بهذه الاخبار يوجب تخصيصها وهو كر على ما فر
عنه ومما ذكرنا يظهر بطلان ما قيل في هذا المقام ايضا من ان تخصيص الكتاب بخبر الواحد يستلزم تخصيص
خبر الواحد بهذه الاخبار فيلزم عدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لان ما يستلزم ثبوته انتفاءه فهو باطل
وذلك لما عرفت من ضعف الاستدلال بهذه الاخبار فالقول بتخصيص الكتاب بخبر الواحد مخصص بغير هذه
الاخبار في المخالفة الخاصة فانها اما مجردة او مخصوصة بصورة المناقضة والمنافاة راسا واما الجواب
الثاني فعن الشق الاول انا نريد بان المسلم من التخصيص والذي ندعيه هو الفرد الخاص بمعنى التخصيص
الافراد لا جميع افراده او ما يشملها وعن الشق الثاني فبانا لا نفارق بالاجماع المدعى في النسخ اولا وبان
التخصيص لما اغلب من النسخ واربح من النسخ لكمال وضوح ندرته وغلبة التخصيص وقد يتمسك في ابداء الفرق بان
التخصيص اهون من النسخ لانه دفع لبعض المدلول قبل العمل به والنسخ رفع المدلول المعمول عليه وقد يوجه ذلك
بان حدوث الحادث يحتاج الى العلة ويكفي في بقائه علة الوجود فدفع حصوله بسبب عدم ثبوت علته اسهل
من رفع ما ثبت لعدم احتياجه في الثبوت الى علة اخرى وهو مع انه لا معنى له في احكام الله تعالى ولا يجب
عليه شيء ابدا وانه موقوف على اثبات عدم احتياج البقاء الى الاثر الجديد وهو ممنوع وان حقق في محله لكن
في الواقع والخارج ليس بما قيل من بقاء ما ثبت فهو مردود بانه لا يرجع الى محصل ثم الاشكال في ان خاص الخبر اذا
ورد مع عام الكتاب فهل يقتضي معاملة اهل القران في فهم الالفاظ حمله على النسخ او التخصيص والاجماع
كون احدهما اصعب في نفس الامر عن الاخر مع عدم اتفاقهم بالنسبة الى الاخر لا يوجب فهمه من اللفظ وعلى انه
نفس خصوص شيوع التخصيص وارجحيته يوجب ترجيحه فبطل القول بعدم الفرق بذلك ويتمايز في
بيان الفرق بين النسخ والتخصيص ان في النسخ يراد دلالة اللفظ على جميع الازمنة وان لم يكن وقع المدلول
مرادا بخلاف التخصيص فانه لا يراد منه الا البعض اولا فظهر بذلك انه لا دفع في التخصيص اصلا بخلاف النسخ
فانه رفع فيها في الجملة وفيه ان ذلك تحكم من قائله فان امكان ارادة الدلالة في العام وجعل ...
في ذلك ايضا فان اريد مجرد الامكان وان اريد الفعلية في النسخ دون التخصيص فهو ايضا ممنوع لامكان ان
يكون المراد في النسخ ايضا الحكم في بعض الازمان مجازا ولكن تاخر بيانه فالفرق بذلك مشكل اصح
بما يرجع حاصله بعد التحرير الى ان الخاص قطعي والعام ظني فلا بقاء ومساواة مع ظهور ضعف فيه وذلك عند
الزمرة الاولى بان يخصص مرة بدليل قطعي وعند الفرقة الثانية بان يخصص بمخصص منفصل وذلك لان
عند الزمرة الاولى يصير ذلك مجازا في الباقي وعند الفرقة الثانية يضعف الدلالة المجازية اضعف من

الدلالة الحقيقية كما يجيء في باب التراجيح وجوابه يظهر مما مر فان القطعية انما كانت في المتن لا في الدلالة
والتخصيص انما يقع في الدلالة فلا ينافي قطعية المتن وحجة المتوقف تصادم ادلة الطرفين وعدم المرجح
وجوابه انا قد بينا انتفاء المرجح **قانون** اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر فاما ان يعلم تاريخهما بالاقتران
او يجهل تاريخهما وان كان يجهل تاريخ احدهما فهذه اقسام اربعة واعلم ان مراد الاصوليين بالعام في هذا
البحث هو العام والخاص المطلقان فان العامين من وجه لا يمكن ان يكون موضوعا لهذا البحث لانه لا يقال لهما
العام والخاص على الاطلاق بل انما هما عامان من وجه وخاصان ولان الادلة المذكورة في هذا البحث لا تنطبق الا
على الاول كما لا يخفى على من تاملها فقد يتوهم بعضهم في بعض هذه الادلة التي ذكرناها العام ويذكرون
فيه على جواز تاخير البيان وهو لا يتم في الثاني اذ كل منهما متصف بما اتصف به الاخر من ... والبيانية
وصيرورة احدهما بيانا للاخر في بعض الاوقات وتخصيص الاخر ليس بذاته بل انما هو بضميمة المرجحات الخارجة
التي تدل على الاخر دائما فيلزم في الصورة الاتية من بناء العام على الخاص في الثاني بناء كل منهما على الاخر ويلزم
تساقطهما جميعا وبطلانهما راسا كما لا يخفى وان اريد بناء احدهما على الاخر فيلزم الترجيح بلا مرجح ولا مرجح
في انفسهما كما هو المفروض اي من حيث تخصيص العموم والخصوص والاعتماد على المرجحات الخارجية ليس من جهة
بناء العام على الخاص بل من جهة ترجيح احدهما على الاخر في مادة التعارض وبالجملة المعارضة بين العامين
بالعموم من وجه مثل المعارضة بين المتناقضين لا بد فيه من ملاحظة المرجحات الخارجية في التخصيص بخلاف
ملاحظة المعارضة ويبقى رجحان احدهما على الاخر ولا اشتراك لهذا البحث بين القسمين وقد غفل بعض الاعاظم
هنا وتمم البحث واستشهد ببعض الشواهد الذي لا يشهد له بشيء ومنشأ اختلاط الامر عليه اختلاط مباحث
التخصيص وبحث كيفية بناء العام على الخاص في بعض الكتب الاصولية وانت خبير بانهما مقامان متغايران
فصل بينهما في كثير من كتب الاصول ومن الشواهد الذي ذكره ان محققي الاصوليين استدلوا في هذه المسألة
على جواز تخصيص الكتاب بالكتاب باية عدة الحامل والمتوفى عنها زوجها مع ان بينهما عموما من وجه وفيه
ما لا يخفى اذ ذكر ذلك ابن الحاجب ومن تبعه في باب مقام جواز تخصيص الكتاب بالكتاب في كلامهم ... في مقام
الرد على الظاهرية حيث منعوا ذلك محتجين بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم والتخصيص بيان فيجب
ان يكون بالسنة واجابوا عن ذلك بالمعارضة بقوله تعالى في صفة القران تبيانا لكل شيء وبانه لا ...
منه ... تلاوة للاية المخصصة وبان بيانه مختص بالسنة مع وجود المخصص من الكتاب لا اشكال ويندفع
كلام الظاهرية بمحض اثبات مطلق التخصيص وان كان بمعاونة الدليل الخارجي واطلاق التخصيص على قصر
احد العامين من وجه على بعض افراده بسبب العام الاخر لا يوجب كون مطلق البحث في بناء العام على الخاص يتناول
مطلق اعم من العامين كما لا يخفى هذا على مذهب العامة واما الامامية فلما كان مذهبهم اعتبار ابعد الاجلين
يجمعون بين الايتين على غير صورة التخصيص المصطلح بان المراد المتوفى عنها زوجها تتربص اربعة اشهر
وعشرا الا اذا كانت حاملا ولم تضع حملها بعد فتتربص حتى تضع وان الحامل تتربص حتى تضع الحمل الا اذا كانت
متوفى عنها زوجها ولم يبلغ مدة وضعه اربعة اشهر وعشرا فتتربص بعد الوضع حتى تتم الشهور وهذا ليس من التخصيص

للمصطلح كما لا يخفى على المتدبر البصير والذي رقاهم الى ذلك اجماعهم واخبارهم المستفيضة مع ان الظاهر من آية اولات
الاحمال المطلقات فلا فارق بين عامّا انّ العامة قد بنوا امرهم في ذلك او لاحتمل ترجيح عموم آية اولات الاحمال بسبب دلالة
اللفظ وانّ افتاءها بالحكمة وغير ذلك من تخصيصها بآية الاخرى وتمام الكلام بها في الفروع مع ان تمثيل ابن الحاجب
ونظرائه لا يصير حجة على اصحابنا المحققين مثل العلامة في التهذيب وغيره لقد مثلوا المجوز تخصيص الكتاب
بالكتاب بآية القروء وآية اولات الاحمال وكلامهم هذا ظاهر في العام والخاص المطلقين فانّ الظاهر من
آية اولات الاحمال المطلقات وهي اخص من آية ذوات القروء مطلقا ومنها انه استشهد بكلام صاحب المعالم
في حاشيته على كتابه وتبيين الاشارة اليه ولا تدل الا دلالة بها على المطلوب بوجه وبالجملة لا مرجح لجعل موضع
مانحن فيه القدر المشترك بينهما بوجه فلنرجع الى تفصيل الكلام في الاقسام الاربعة ونقول القسم الاول
وهو ما علم اقترانهما وهو قد يتصور في القول والفعل والفعلين مع احتمال ارادة القولين المتصلين عرفا
فرجح ايضا ان جعلنا المقارنة اعم من الحقيقية والحق فيه بناء العام على الخاص من دون نقل خلاف الا عن
الحنفية فقالوا ان حكم المقارنة اعم من الحقيقية والجهل بالتاريخ واحد وهو ثبوت حكم التعارض في قدر ما
تنافيا ولعلهم يرجع الى الترجيحات الخارجية وهذا ونظم في المقارنة الحقيقية دون القولين المتصلين عرفا
فالخاص المتاخر مخصص عندهم فيهما والعام المتاخر ناسخ لنا ما مر من ان الفهم العرفي والرجحان النفسي
والشيوع والغلبة واحتمال التجوز في الخاص يرجح بالنسبة اليه وقد يستشكل بان الاخبار وردت في تقديم
ما هو مخالف العامة او ما هو موافق الكتاب ونحو ذلك وهو يقتضي تقديم العام لو كان هو الموافق للكتاب
المخالف للعامة او نحو ذلك وفيه ان البحث منعقد لملاحظة العام والخاص من حيث العموم والخصوص لا بالنظر
الى الترجيحات الخارجية اذ قد يصير التجوز في الخاص اولى من التخصيص في العام من جهة مرجح خارجي وخارج
عن المتنازع فيه وما ظهر لك من اتفاق العلماء الا من شذ منهم على بناء العام على الخاص في صورة الاقتران
من جهة محض العموم والخصوص يتضح لك بطلان تعميم البحث بحيث يشمل العام والخاص من وجه لما ذكرنا ايضا
القسم الثاني وهو ما علم تقدم العام وتراخي زمان صدور الكلام المشتمل على الخاص وحينئذ فاما ان يكون
ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام فيكون ناسخا لا مخصصا للزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة
وقد يستشكل ذلك في اخبارنا المروية عن ائمتنا ع فانه اذا كان الخاص في كلامهم فيلزم وقوع النسخ بعد
النبي ص وهو باطل لانقطاع الوحي بعده ص وهذا يظهر اشكال آخر اورده بعضهم ايضا وهو انه يلزم عدم جواز
العمل باخبار الآحاد المخصصة للكتاب او الاخبار النبوية لاستلزامه تاخير البيان عن وقت الحاجة والاول
مدفوع بان لزوم النسخ انما هو اذا علم ان هذا البيان والتخصيص كان من الرسول ص بعد حضور وقت العمل
وتراخي رواية الامام ع من حيث مجيئه من زمان العام فان الائمة ع حاكون عن النبي ص لا مؤسسون للشريعة
الالهية وانما لزوم الحكم بالنسخ من اثبات ان الخبر الخاص من حيث اتصاله متاخر عن زمان العمل بالعام وهو غير
معلوم لانا نفهم ظاهرا على ان الاحكام الكلية بعد الرسول ص باقية الى يوم القيامة وان ابتنع علينا ان النبي ص
اخبر خلفائه بثبات الحكم الفلاني باقٍ بعده الى الزمان الفلاني ثم ينسخ فعليكم باجرائه الى ذلك الحين واخفائه

وزوج والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء

بلفظ العموم معلوم

غايته لزوم بيان الغاية عند انتهاء المدة وبذلك ظهر الجواب عن اشكال لزوم تاخير البيان ايضا والحاصل
ان الائمة ع يظهرون ما وصل اليهم عن النبي ص ويظهرون ما وقع في زمانهم ويبينون ما اراده الله تعالى في
كتابه وما اوحى الى النبي ص من سنته على الحكم مع الآية بكمال التفهيم مع ما ذكر وقد اشار الى بعض ما ذكرنا الفاضل
المدقق الشيرواني ره في حاشيته الفارسية على المعالم فلعل هذا ظهر من ان احد الرواة سمع العام من الامام
وما تأخر سماع الخاص عنه عن زمان حضور وقت العمل من دون مانع ومن دون عذر فلا بد ان يكون محكوما
بكونه مكلفا بالعام الى ذلك الحين من جهة او غير النسخ مثل تقية او ضرورة او نحو ذلك علمها الامام ع ولم يعلمها الراوي
والايلزم بمجرد ذلك القول بالنسخ حتى يلزم المحذور فتاخير بيان الزمان وحاجته ايضا قد يكون من غير جهة
النسخ فليفهم ذلك وان كان ورود الخاص قبل حضور وقت العمل فالاقوى كونه مخصصا لجواز تاخير البيان عن
وقت الخطاب كما حققناه وللقائل بجوازه فاما ان يجعله ناسخا ان قال بجواز النسخ قبل حضور وقت العمل
بالحكم او يجعله كالمتناقضين ويرجع الى الترجيحات الخارجية ان لم نقل بجوازه القسم الثالث وهو ما علم تقدم
الخاص فالاقرب وفاقا للاكثر المحققين ان العام يبنى على الخاص وذهب جماعة منهم السيد والشيخ الى كونه ناسخا
للخاص لنا ما مر من رجحان التخصيص مع رجحان الراجح واجب واستدلوا ايضا بان فيه الجمع بين الدليلين في الجملة بل
على العام لزم الغاء الخاص ان ورد العام قبل حضور وقت العمل به والنسخ ان كان بعده والتخصيص اولى منهما
وفيه ان مجرد الجمع لا يصير دليلا على اختيار التخصيص لامكانه ايضا بان يرتكب تجوز في جانب الخاص فلا بد من ذكر
مرجح التخصيص ووجه اختياره على غيره وقد عرفت ان التخصيص الذي ثبت رجحانه هو التخصيص في افراد العام
لا في ازمانه فلا ينافي ما ذكرنا كون النسخ نوعا من التخصيص ايضا واستدلوا ايضا بانا لو لم نخصص العام وابقينا
الخاص لزم ابطال القطعي بالظني وهو باطل بالضرورة بيان الملازمة ان دلالة الخاص على مدلوله قطعي ودلالة
العام محتمل لجواز ان يراد به الخاص ورجح هذا الاستدلال الترجيح من جهة قوة الدلالة بسبب الخصوصية وان
لم يكن قطعيا في معناه كما اشرنا اليه مرارا ولا باس بترك صحة العام الاستدلال به وقال في الحاشية انما عدّ
عندنا في الاصل لانه لا يتم الا في بعض صور المعارضة وهو ما يكون الخاص فيه خاليا من جهة عموم ليكون قطعي
الدلالة اذ لو كان له عموم من جهة اخرى لم يكن قطعيا فليتامل انتهى والظاهر انه اراد مما يكون الخاص فيه خاليا عن جهة
عموم ما كان جزئيا حقيقيا مثل المثال الذي سنذكره فان الخاص الكلي ايضا عام وظاهر في بعضها لا قطعي
حسب الفاضل المدقق انه اراد بذلك ما كان الخاص اعم من وجه من العام وجعل ذلك شاهدا على جواز
من عموم محل النزاع بل جعله صريحا في ذلك وانت خبير بما فيه اما اولا فلانه لا وجه لجعل المعارضة بين
العام والخاص المطلقين من بعض صور المعارضة مشعرا بقلته بل هو الاغلب واما ثانيا فلان مقتضى ذلك
ان يكون الدليل الذي ذكره في الاصل من ان العمل بالعام يقتضي الغاء الخاص دون العكس جاريا في العين
هو مما لا مساغ له في العام والخاص من وجه لعدم الفرق بينهما فلم يرجع الى الجواب عما اورده صاحب المعالم على
الدليل ونقول ان عمومية الخاص لا ينفي نصوصيته وقطعيته بالنسبة الى فرد ما من الخاص بخلاف العام
لا نقطع فيه الا قطع دلالته على فرد ما من العام مع ان احتمال التجوز في الجزئي الحقيقي ايضا قائم وكذا في الكلي

والعام بالنسبة الى غير التخصيص من سائر المجازات فالمراد بالقطعية هنا قطعية ارادة فرد ما منه بعد فرض ارادة
هو المدلول الحقيقي في الجملة فلا يضر ان هذا الدليل في مقام الاستدلال احتج القائلون بالنسخ بوجوه الاول
ان قول القائل اقتل زيدا ثم لا تقتل المشركين بمثابة ان يقول لا تقتل زيدا ولا عمروا ولا بكرا الى آخر الافراد و
لا شك ان هذا ناسخ فكذا ما هو بمثابته وجوابه المنع من التساوي فان التنصيص يمنع التخصيص بخلاف ما اذا كان
بلفظ العام واحتمال غير التخصيص من النسخ وغيره مرجوح لما مر مرارا فتعين التخصيص و الثاني ان المخصص للعام بيان
فكيف يتقدم عليه وجوابه ان المتقدم ذات البيان واما وصف البيانية فهو متأخر وما قيل ان وصف البيانية
مقارن للعام فهو وهم لان وصف البيانية من حيث هي يتوقف على تقدم ما يحتاج الى البيان وكيف كان
فالبيان بوصف البيانية متأخر عما يحتاج الى البيان طبعا وان تقدم عليه وضعا من حيث الذات القسم
الرابع وهو ما جهل التاريخ والمعروف من مذهب الاصحاب العمل بالخاص وهو الاقرب لانه لا يخرج عن احد الاقسام السابقة
وقد عرفت في الكل رجحان تقديم الخاص اما من جهة كونه ناسخا لوروده بعد حضور وقت العمل بالعام او لكونه
مخصصا كما مر مفصلا ثم ان الكلام في هذه المقامات اذا كان الخاص مما يجوز نسخ العام به واضح وكذلك مما
يجوز مع العلم بالتاريخ ويظهر الحال في الترجيح بما مر في المباحث السابقة وما يجيء في بحث النسخ فاطلاق الكلام
في هذه المقامات انما هو بالنظر الى ملاحظة تقديم كل من العام والخاص على الآخر من حيث العموم والخصوص
الا انه يشكل الامر فيما يتفاوت الحال فيه من جهة النسخ والتخصيص في صورة جهل التاريخ فقد يجوز التخصيص دون
النسخ كما لو كان العام من الكتاب او السنة المتواترة والخاص من اخبار الآحاد وجهل التاريخ فالقول بتقديم العمل
بالخاص مطلقا يستلزم تجويزه في صورة ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام في نفس الامر ايضا فيشكل الحكم
بتقديم الخاص في صورة جهل التاريخ بقول مطلق وربما يجاب عن هذا الاشكال في الصورة المفروضة بان الاصل عدم
تحقق شرط النسخ وهو حضور وقت العمل فيتعين الشرط في التخصيص وهو معارض بان الاصل عدم تحقق
شرط التخصيص ايضا فان تحققه في نفس الامر ايضا مشروط بورود الخاص قبل حضور وقت العمل وما قيل ان الاصل
تأخر الحادث وهو يقتضي ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام فهو معارض بان حضور وقت العمل ايضا حادث
والاصل تأخره فالتحقيق في الجواب ان يقال ان المراد بالقول بتقديم العمل بالخاص في صورة جهل التاريخ مع كون الخاص
مما لا يجوز نسخ العام القطعي به ان يقال ان شيوع التخصيص وغلبته ورجحانه المتقدمة يقتضي ترجيح التخصيص
ان الاصل في النظر حصول ما يستلزم التخصيص في نفس الامر لا النسخ بمعنى ان الظاهر ان الخاص ورد قبل حضور وقت
العمل ليثبت التخصيص الحاقا للشيء بالاعم الاغلب ابتناء على رجحان التخصيص واما من يقول بترجيح النسخ على
التخصيص فمآله وان قدم تقديم الخاص على العام كما نقلنا عن الشيخ والسيد فهو متوقف في مجهول التاريخ لدوران الخاص
بين كونه مخصصا او منسوخا ويظهر جوابه مما مر تتمة ثم ان محل هذا الاشكال وامثال ذلك في اخبار الائمة غير
لعدم ورود النسخ في كلامهم عليهم السلام كما اشرنا سابقا ولا الناسخ من حيث انه ناسخ بل غاية ما في زعمهم انما هو حكاية ناسخ
من سنة النبي ص ومعاملاته وبيانه في الكتاب سنته نعم ربما يقولون ان هذه الآية لنسخ الحكم
وامثال ذلك ولو ثبت باخبارهم شيء فانما يثبت بها حال ما وقع في زمان الرسول ص واما الاخبار النبوية

فعندنا قليلة جدا واما الكتاب فتعداد في المستدرك ان تاريخ نزول آياته مضبوط لاختلاف فيه وذلك في
الجمع محل نظر **الباب الرابع في المطلق والمقيد** **قانون** المطلق على ما عرفه اكثر الاصوليين هو ما دل
على شائع في جنسه اي على حصة محتملة الصدق على حصص كثيرة مندرجة تحت جنس ذلك الحصة وهو المفهوم
من الكلي الذي يصدق على هذه الحصة وعلى غيرها من الحصص فيدخل فيه المعهود الذهني ويخرج عنه العام
والجزئي الحقيقي والمعهود الخارجي وهذا التعريف يصدق على النكرة ويظهر من جماعة منهم ان ما يرادفه
الماهية منهم الشهيد الثاني في تمهيد القواعد حيث قال في مقام الفرق بين المطلق والعام ان المطلق هو
الماهية لا بشرط شيء والعام هو الماهية بشرط الكثرة المستغرقة وصرح بعضهم بالفرق بين المطلق والنكرة وقد قدمنا
ما عندنا في ذلك في مبحث العام والخاص وان التحقيق امكان الاعتبارين وصحة الجمع بين التعريفين بلا
المتنافيات فراجع ذلك المقام واما ما ذكره بعضهم في وجه جعل المطلق حصة من الجنس لا نفس الحقيقة من ان
الاحكام انما تتعلق بالافراد لا بالمفهومات فيظهر ما فيه مما حققناه في مبحث جواز تعلق التكليف بالاحكام
بالطبائع في تنبيهات ان النهي مثال في قوله تعالى احل الله البيع مطلق وبيع الغرر مقيد وكذلك الآية
في مثل خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء والماء القليل ينجسه شيء او قوله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء
كذلك صم ولا تصم في السفر ونحو ذلك وعرفوا المقيد بما يدل لا على شائع في جنسه فيدخل فيه المعارف والعمومات
ولهم تعريف آخر وهو ما اخرج من شائع مثل رقبة مؤمنة والاصطلاح الشائع بينهم هو ذلك وعلى هذا
فالمطلق ما لم يخرج عن هذا الشياع والنسبة بينهما عموم من وجه لصدقهما على هذا الرجل بمعنى الاول على
زيد دون الثاني والثاني على رقبة مؤمنة دون الاول وكذا بين المطلق والمقيد الثاني لصدقهما على
رقبة مؤمنة والاول على رقبة دون الثاني والثاني على هذا الرجل دون الاول اذا عرفت هذا فاعلم
ان الاطلاق والتقييد يؤول من وجه الى التعميم والتخصيص كما يشير اليه تجميع تأخر في احكام معارضة العام والخاص و
وتخصيص العام بالخاص والفرق بين الظني والقطعي وعدمه واقسام معلومية التاريخ ومجهوليته وغير ذلك يجري
ههنا ايضا ويزيد هذا البحث بما نورده وهو انه اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان يختلف حكمهما بمعنى كون
المحكوم به فيهما مختلفين وان لم يختلف نفس الحكم الشرعي مثل الحلم يشتملهما او لم يشتملهما شيئا او يتحد حكمهما
مثل الحلم بينهما اما نفيا او اثباتا على الاول فلا يحمل المطلق على المقيد اجماعا الا عن اكثر الشافعية على ما نقل عنهم
في حمل اليد في آية التيمم على اليد في آية الوضوء فيقيدونها بالانتهاء الى المرفق لاتحاد الموجب وهو الحدث وهو باطل
لانه يرجع الى اثبات العلة والقول بالقياس وفيه منع القياس اولا ومنع العلية ثانيا والمختار هو مختار الاكثر من
سواء كانا امرين او نهيين او مختلفين وسواء كان موجبهما اي علة الحكم متحدا او مختلفا لعدم المقتضي للجمع وامكان
العمل بكل منهما الا اذا كان احدهما مستلزما لعدم الآخر مثل ان يقال ان ظاهرت فاعتق رقبة ولا تملك
رقبة كافرة فان العتق والملك وان كانا مختلفين لكن العتق موقوف على الملك فالعتق يستلزم الملك بل عدم الملك
ايضا يستلزم عدم العتق فيقيد المطلق بعدم الكفر فلا يجزي عتق الكافرة بل ولا يصح ايضا واما على الثاني
اعني فاما ان يتحد موجبهما او يختلف اما الاول فاما ان يكون الحكمان مثبتين او منفيين او مختلفين فهذه

للايجاب تكاب بحرز حتى تجعل ذلك وظيفة المطلق وذلك لان مدلول المطلق ليس صحة العمل باي فرد كان
حتى ينافي مدلول المقيد بل هو اعم منه وما يصلح للتقييد بل التقييد في الواقع الا ترى انه معروض للتقييد فنقول انا
رقبة مؤمنة اذ لا شك ان مدلول رقبة في قولنا رقبة مؤمنة هو المطلق والا لزم حصول المقيد بدون
المطلق مع انه لا يصلح لاي رقبة كانت فظهر ان مقتضى المطلق ليس ذلك والا لم يتخلف عنه وفيه ان مدلول
المطلق وان لم يكن ما ذكر ولكن مقتضاه هو ذلك بالوجهين اللذين سنذكرهما فمقتضاه ينافي مقتضى المقيد
ولا يمكن الجمع بين مقتضاه ومقتضى المقيد بدون تصرف واخراج عن الظاهر وهو له بل هو اتم الا ان
ارادة ان مدلول المطلق هو الامر الدائر بين الافراد اعني اي فرد كان على البدل والمقيد فهو باطل جزما لان
مدلوله الحصة الشايعة او الماهية لا بشرط كما مر وان اراد انه يقتضي عام قابل لصدقه على المقيد فهو صحيح ولكن
مقتضاه صحة العمل باي فرد كان منه وان كان بضميمة حكم العقل لان الطبيعة توجد في اي فرد يكون ولذلك
يجب الحمل على الاتيان باي فرد كان منه والعمدة الاصل وعدم القرينة عن التعيين فهو مقتضى التخيير في الافراد
لا ريب ان هذا ينافي مقتضى المقيد والظاهر ان مراد القائل هو الشق الاول من الترديد لانه ذكر في موضع آخر
ان المراد من المطلق كرقبة ليس اي فرد كان من افراد الماهية على البدل بل ما كان مدلوله معينا في الواقع
وان لم يكن اللفظ مستعملا في التعيين بل هذا اظهر واكثر في الاخبار نعم في الاوامر يحتمل الاحتمالات ولا
يكون التقييد تخصيصا وقرينة على المجاز انتهى ملخصا وانت خبير بان كل ما تعلق به الحكم الشرعي على سبيل
في الواقع فلا بد ان يكون معرفة المخاطب للتعيين مقصودا فيه من الشارع سواء قارنه ذكر القيدين او فارقه
سواء كان في صورة الاخبار كقوله تعالى احل الله البيع او في صورة الانشاء امرا كان كاعتق او نهيا لم يكن
الامثال وذكر لفظ المطلق وارادة المعين الواقعي مجاز جزما نعم يصح ذلك في القصص والحكايات
كقوله تعم وجاء رجل من اقصى المدينة وهو محل النزاع وموضوع البحث لكن هذا القبيل كما ذكرنا فيجوز استعمال
وارادة الفرد المعين الواقعي منه ولم يقترن بقرينة فهو حقيقة في بادي النظر وبعد العلم بكونه مجازا بعد ظهور
القرينة والحاصل ان استعمال المطلق في المقيد حقيقة على وجه ومجاز على وجه ومال الوجهين يرجع الى
كون المقصود بالذات الحكم على الكلي وكون ارادة الفرد مقصودا بالعرض وذلك يحصل في مثل جاء رجل من اقصى
المدينة ومثل ائتني برجل اذا اراد فردا منه اي فرد يكون ومال الوجه الاخر الى كون المطلق وارادة فرد خاص منه
او بقرائنه بما يدل على ذلك او بانكشاف ذلك بعد ظهور القرينة وكلامنا انما هو في الاخير وهو المتداول في
في مسائل المطلق والمقيد فلو قيل بعد قوله وجاء رجل من اقصى المدينة يسعى وجاء حبيب النجار يسعى او
حزقيل مؤمن من آل فرعون يسعى يكون بيانا للمجمل لا تقييدا للمطلق فقد خلط القائل خلطا عظيما واختلط عليه
الامر لا نقول وجه له في الامر انه معروض للتقييد فيه ما لا يخفى اذ لا شك ان مدلول رقبة في قولنا رقبة
مؤمنة هو المقيد لا المطلق والمؤمنة قيد للمقيد قوله والا لزم حصول المقيد بدون المطلق فيه انه لا يستلزم ذلك
على الاول وتحقيقه ان الكلي الطبيعي موجود لا يمكن تخلف المقيد عنه انما هو المفهوم الكلي القدر المشترك بين
فرد من الافراد وهو ليس مع الرقبة في قولنا رقبة مؤمنة وبالجملة لفظ رقبة وان كان دالا على الفرد

اقسام ثلثة الاول مثل ان يقول ان ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة والاختلاف
بينهم في وجوب العمل بالمقيد اما من باب البيان او من باب النسخ والمختار انه من باب البيان سواء تقدم على المطلق او
تاخر عنه ولكن بشرط حضور وقت العمل اذ لو تقدم المطلق فيكون ناسخا فهنا مسئلتان الاولى
وجوب حمل المطلق على المقيد والثانية كونه بيانا لا نسخا اما الكلام الاول نظير ما مر في حمل العام على
الخاص لشيوع التقييد وشهرته ورجحانه وانه ايضا كما في العموم فانه في الحقيقة ايضا نوع من التخصيص كما نبه عليه
واحتج الاكثرون بانه جمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق دون العكس وهذا
بنفسه لا يتم لامكان الاعتراض بان الجمع لا ينحصر في ذلك فلا بد من بيان المنع واتمام الاحتجاج بما ذكرنا واما سند
المنع فتقريره بوجوه الاول انه يمكن الجمع بينهما بحمل المقيد على الاستحباب يعني حمل الامر في قوله اعتق رقبة
مؤمنة مثلا على التخيير لا التخيير المصطلح لا التخيير في المستحب الاستحباب يكون افضل افراد الواجب التخييري والثاني
ان يحمل الامر فيه على الواجب التخييري بمعنى التخيير المصطلح لا التخيير المستفاد من العقل فيما لو كان الامور كليا
قابلا للتكثير فانه كان مستفادا من الامر بالمطلق بانضمام حكم العقل ايضا وفيهما انهما مرجوحان بالنسبة الى
ما ذكرنا سيما الاخير وقد يذب عنهما ايضا بان حمل الامر على الاستحباب مجاز جزما وكذا حمله على التخيير بخلاف استعمال
المطلق في المقيد فانه ليس مجازا مطلقا بل له جهة حقيقة كما صرحوا به وفيه انه ان اريد بذلك مجرد
الكون مستعملا فيه بعنوان الحقيقة فيما نحن فيه فله وجه وان اريد انه مستعمل في المقيد فيما نحن فيه بعنوان
الحقيقة في بعض الاحيان ففيه ان هذا الاستعمال ليس الا الاستعمال المجازي لارادة الخصوصية منه وان لم
يكن عند المخاطب فسره بكون حقيقة مع عدم التعيين عند المخاطب انما هو في المقام بتعيينه عند المتكلم في
مثل جاء رجل من اقصى المدينة ومانحن فيه ليس من هذا القبيل لاستحالة تعليق الحكم على المبهم من الحكيم ولو فرض
مثل ذلك وحصل العلم بعد ذلك بسبب القرينة بارادة ذلك المعين يكون بيانا للمجمل فيخرج عما نحن فيه لانه كان
مجملا فيكون هذا من باب المجمل لا المطلق فيكون مجازا في معناه فكيف كان فلا يخرج عن المجازية ولهذا
ينقل منهم يكون المقيد والخاص بيانا للمطلق والعام وتقسيمهم المجمل بالظاهر وما ليس له ظاهر فعدلان ذلك
عن الظاهر والظاهر هو الحقيقة هذا الكلام في ترجيح ما اخترناه من المجاز على ما ذكره المانع ولئن سلمنا تساوي
الاحتمالات فنقول ان البراءة اليقينية لا يحصل الا بالعمل بالمقيد كما ذكره العلامة في النهاية وقد يعترض عليه
بانه لم يحصل العلم بشغل الذمة مع احتمال الارادة المجازية من المقيد حتى يجب تحصيل اليقين بالبراءة عنه فلا وجه
لوجوب العمل به وفيه ان المكلف به هو القدر المشترك بين كونه نفس المقيد او المطلق ونحن نعلم انا مكلفون
باحدهما فاشتغال الذمة انما هو بالمجمل ولا يحصل البراءة الا بالاتيان بالمقيد وانما يتم كلام المعترض لو سلمنا
مكلفون بعتق رقبة ما ولكن لا نعلم هل يشترط الايمان ام لا فيمكن نفيه باصل البراءة وليس كذلك بل نقول بعد
تعارض المجازين وتصادم الاحتمالات يبقى الشك في ان المكلف به هل هو المطلق او المقيد وليس هنا
مشترك يتيقن الحكم ينفي الزائد عنه بالاصل لان الجنس الموجود في ضمن المقيد لا ينفك عن الفصل ولا تمايز بينهما
فليتامل والثالث انه يمكن العمل بهما من دون اخراج احدهما عن حقيقته بان يعمل بالمقيد ويبقى المطلق على اطلاقه

بين الافراد في الجملة لكنه يقال له المطلق اذا استعمل وحده ويقال له المقيد اذا استعمل مع القيد فلا يلزم من وجود المقيد
في الخارج وجود المطلق بل انما يلزم منه وجود ما وجد في المطلق من المعنى الكلي ثم ان هيهنا كلاما للمحقق
البهائي في حاشية زبدة في مباحث المفاهيم وهو انه قال قد يقال ان القائلين بعدم حجية مفهوم الصفة قد
اطلقوا المطلق بمفهومها في نحو اعتق في الظهار رقبة اعتق في الظهار رقبة مؤمنة فاذا لم يكن مفهوم الصفة حجة
عندهم فلا يلزم من الحكم بحمل المطلق على المقيد بين حمل الجاهل الا اذا قامت قرينة على ارادة ذلك اما الاول فقد اجمع
اصحابنا على ان مفهوم الصفة فيه حجة كما نقله العلامة طاب ثراه في نهاية الاصول والقائلون بعدم حجية مفهوم
الصفة يحصرون كلامهم بما اذا لم يكن في مقابلة المطلق او نقيضهم في حجية ما اذا كان في مقابل مطلق ترجيحا
للتأسيس على التأكيد ونحو ذلك من هذا الاعتراض على القائلين بان الامر حقيقة في الوجوب كيف قالوا بان
الامر الوارد عقيب الحظر حقيقة في الاباحة انتهى اقول لا خفاء في بطلان الاعتراض ولا وقع لهذا الجواب اما
الاعتراض فلان مفهوم قولنا اعتق في الظهار رقبة مؤمنة عدم وجوب عتق غير المؤمنة لا حرمة عتق غير المؤمنة
فلا ينافي جواز عتق الكافرة وحمل المطلق على المقيد انما هو من جهة ملاحظة المنطوق ولولا المفهوم فانه على المطلوب
ان كان عتق رقبة واحدة فلا ريب ان مع وجوب عتق المؤمنة لا يمكن الامتثال بغيرها وان كان مطلق
الطبيعة فهو وجوب عتق المؤمنة وحصول الامتثال بايجاد الطبيعة في ضمنه فلا يبقى وجه لتحصيل الامتثال
بغيرها فيكون الايجاب ثانيا لغوا فلا منافاة بين القول بعدم حجية المفهوم ووجوب حمل المطلق على المقيد
ان اول قوله اعتق رقبة مؤمنة بان المراد منه ان كفارة الظهار عتق رقبة مؤمنة لا يجوز ايجاب عتق
رقبة مؤمنة فهو وان كان يصح الاعتراض في الجملة ولكنه لا يتم ايضا اذ يكفي في جواز الغير وحدة المطلوب مع ملاحظة
المنطوق ولا حاجة الى الاستفادة من المفهوم نعم يمكن جريان هذا التوهم في العام والخاص المتوافقين في
الحكم والنفي والاثبات مثل قوله اكرم بني تميم اكرم طوال بني تميم فان في وجوب الاكرام في البعض منافيا
وجوبه في الكل ولا يجري في المطلق والمقيد لعدم عموم الافراد في المطلق لذات ترى هم متفقين في عدم
وجوب حمل العام على الخاص هنا وانما خصوا الحمل بالعام والخاص المتنافيين الظاهر واما الجواب ففيه اذ لم يظهر
منه قول التأسيس في الجملة وقد عرفت بطلانه واما انه لا حاجة الى التمسك بالاجماع والاجماع لا يثبت حجية
المفهوم في الموضع الخاص بل انما يثبت وجوب الحمل على المقيد والظاهر ان العلامة ايضا لم يدع الاجماع الا على
ذلك ولم يحضرني الآن كتاب النهاية لملاحظة وايضا التمسك بترجيح التأسيس على التأكيد ايضا مما لا ينبغي
اذ هو مما يصلح مرجحا لجميع موارد المفهوم ولا اختصاص له بما نحن فيه وان قيل ان فيما نحن فيه فائدة القيد في
اعتبار المفهوم تنفع الاختصار فيما نحن فيه اذ التأسيس يحصل بحمله على الافضلية ايضا وما ذكرنا يظهر
ما نحن فيه ليس مثل الامر الواقع عقيب الحظر وقد عرفت فيه ولننبه على المقام الثاني انه نوع
من التخصيص فان المستفاد من المطلق منفصلا ولو بانضمام العقل اليه حصول الامتثال بأية فرد كان من افراده
تام لكنه على البدل وقد عرفت في العام والخاص ان الغالب بينهما لا ناسخ الا في صورة تقدم العام وحضور
العمل به فكذلك المطلق والمقيد واضح من ان يكون المقيد ناسخا اذا تأخر عن المطلق والظاهر انه لم

بينهما حضور وقت العمل للنسخ بان الدلالة لابد ان تكون مقارنة باللفظ ولو كان المقيد بيانا للمطلق لكان
المطلق مجازا فيه وهو موضع الدلالة وهي منتفية والجواب منع لزوم المقارنة ولا يلزم منه الا تأخير البيان
عن وقت الخطاب لا دليل على امتناعه واجيب ايضا بالنقض بصورة تقدم القيد فالمطلق الوارد بعده لابد
ان يراد منه المقيد من دون دلالة وبتقييد الرقبة بالسلامة عندهم ايضا واعترض على الاول بان تقدم
القيد يصلح قرينة لانتقال الذهن من المطلق الى المقيد بخلاف المتأخر وعلى الثاني بمنع تناول الرقبة
للناقصة حتى يكون مجازا في السليمة ولو سلم فالمطلق ينصرف الى الفرد الكامل الشائع الغالب وهو ما كانا
منفيين مع اتحاد الموجب حكما ووجوب العمل بهما اتفاقا ومثل له الاكثرون بقوله في كفارة الظهار لا تعتق
مكاتبا لا تعتق مكاتبا كافرا واورد عليه بانه من تخصيص العام لا تقييد المطلق فان النكرة المنفية تفيد العموم
وبدله بعضهم بقوله لا تعتق المكاتب الكافر مع تقييده ذلك بعدم قصد الاستغراق بل بجعله من العهد الذهني
واورد عليه بان معناه ح لا تعتق مكاتبا ما من المكاتب على سبيل البدل والاحتمال من غير قصد الى الاستغراق
ويمكن امتثاله بعدم عتق فرد واحد من المكاتب فقط ويحتمل ح ان قوله لا تعتق مكاتبا كافرا بيان
الفرد الباقي غير ان الحكم بعدم جواز عتق المكاتب اصلا كما قالوا في حكم هذه المسألة سيما مع اعتبار مفهوم الصفة
ويمكن دفع الايراد عن مثال الاكثرين بارادة الجنس فيكون التنوين تنوين التمكن ودفع المثال الثاني ايضا
بارادة المنفية ايضا كما بيناه سابقا فلا حاجة الى جعله من باب العهد الذهني مع انه ايضا في نفع النكرة فلا يدفع
الاشكال مع ان التقييد بعدم قصد الاستغراق لا فائدة فيه الا ان يراد دفع توهم ان يجعل من قبيل الاستغراق
كل ... والالف واللام داخل على المفرد والنكرة لا بعينه العموم لا لعموم النفي فيما نحن فيه بالمطلوب
ما ذكره من الورود من ان معناه ح الى اخره ففيه انه ان اراد ان مكاتبا ما من المكاتب على سبيل البدل والاحتمال
الذي يتعلق به مع وصف كونه محتملا فهو عين النكرة المنفية المفيدة للعموم والا ان اراد بعد اختيار المكلف
تعيينه في ضمن فرد معين فلا يريد معنى هذا اللفظ بل يحتاج الى تقدير واضمار ومع ذلك فيكون القضية
له كما ذكره اذ البيان انما حصل باختيار المكلف ذلك الفرد وان اراد جعله من باب جاءني رجل بل افضل الرجال
فانه مما تراه انه ليس من موضع المسألة في شيء لان هذا المعنى بالمثال المشهور من هذا المثال فلا وجه للعدول
عنه فيما الضرورة لابد ان يكون مراده من بدل المثال الاول الى غير هذا فتم يصح ما ذكره لا يخرج النهي عن
الحقيقة بان يراد منه ايقع على الرقبة مكاتبا ما و يتم معنى المطلق ويكفي في الامتثال بعدم عتق
واحد الآخر ما ذكره لكنك خبير بانه خارج عن مقاصد النزاع واغلب موارد الاستعمالات في الشرع والعرف
المقصود من امثال ذلك بيان مورد العتق لابيان مورد ابقاء الرق فالمقصود بالذات عتق غير المكاتب لا ابقاء الرق في
المكاتب مع ان ارادة فرد ما في النهي يجعله في قوة الامر مع كون غير ذلك النهي
الافراد محكوما عليها بذلك فيكون معنى لا تعتق مكاتبا ما اعتق من عداه من العبيد وهو وان كان يتم في مثل
هذا المثال لو كان ما كالمكاتب والغير مكاتب ولكن كيف يتم في مثل لا تقتلوا الصيد مثلا اذ لم يكن معناه
صيدا ما الا ان يخرج ايضا الى طلب الاثبات مثل ان يقال اذا اصبتم صيدا فادفعوا منها واحدا ويجوز لكم

فثل الباقي وهذا كله خارج عن العرف والعادة ثم ان الحكم بوجوب الحمل على المطلق والمقيد هنا لا يتم الا [illegible]
عامًا وخاصًا والظاهر ان اتفاقهم على ذلك مبني على مثالهم المشهور والافضل الدرهم الذي ذكرنا من ارادة
الماهية لا بشرط فيمكن الجمع بينهما بحمل المطلق على المقيد اللهم الا ان يعتمد على الاجماع في ذلك بعد ان يكون
ذلك كاشفا عن اصطلاح عند اهل العرف متفقا عليه وهو كما ترى وان اريد الاجماع الفقهي فلا يجدي بعد
الثالث وهو ما كانا مختلفين مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت فلا تعتق رقبة كافرة فحكمه حمل
المطلق على المقيد ووجهه ظاهر مما مر واما الثاني كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار وتقييدها في كفارة
القتل فمذهب الاصحاب فيه عدم الحمل ولا فرق بين الاقسام المتصورة فيه من كونهما مثبتين او منفيين او مختلفين
واختلف مخالفونا فعن الحنفية المنع منه مطلقا وعن اكثر الشافعية انه يحمل عليه ان اقتضى القياس ووجد الرابط
وعن بعضهم الحمل مطلقا وحججهم واهية لا يليق بالذكر والحق ما اختاره الاصحاب لعدم المقتضي

الباب الخامس

في المجمل والمبين والظاهر والمأول

قانون المجمل ما كان دلالته غير واضحة بان يتردد بين معنيين فصاعدا
من معانيه وهو قد يكون فعلا وقد يكون قولا اما الفعل فحيث لم يقترن بما يدل على جهته من الوجوب
والندب وغيرهما كما اذا صلى النبي صلاة ولم يظهر وجهها واما القول فهو اما مفرد او مركب اما المفرد فاما اجماله
بسبب تردده بين المعاني بسبب الاشتراك اللفظي في اول الامر كالقرء او بسبب الاعلال كالمختار او بسبب الاشتراك المعنوي
وهو ما يراد منه فرد معين عنده غير معين عند المخاطب وذلك اما في الاخبار مثل جاء رجل من اقصى المدينة
واما في الاوامر والاحكام مثل ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة واعتق رقبة اذا اريد بها المؤمنة [illegible]
ان الخاص والمقيد بيان لا ناسخ ومن لم يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب [illegible]
ومرادهم ان الظاهر هو الظاهر على الظاهر في النظر ومرادهم بكونه مبينا بالخاص المستلزم لاطلاق المجمل
هو المجمل في النظر الثاني فلا يتوهم التناقض بين وصف العام بالظاهر والمجمل والحق ان مرادهم بكون العام
والمطلق مجملا وكون الخاص والمقيد بيانا ان هو ان الخاص والمقيد يكشفان عن ان مراد المتكلم بالعام
كان فردا معينا عنده مبهما عند المخاطب هذا هو الاكثر في الاحكام والا فقد يقترن العام والمطلق بقرينة
على ارادة مرتبة خاصة من العام ومن جملة من المطلق ولكن لم يقترن ببيان تلك المرتبة فتلك مجمل في
اول النظر ايضا وقد يجعل من الاجمال باعتبار الاشتراك المعنوي ما لم يعلم وان علم انه يوجد حصة باعتبار
[illegible] مثل كل واحد من الابعاض مع ان المراد هو الجزء لا غير والتحقيق انه يرجع الى الاشارة الى القدر المخرج
من المال الذي قدره الشارع مثل الزكوة مثلا فالاجمال بسبب الاشتراك المعنوي انما هو كما قال الاجرع قدر ان
ذلك واراد قدرا معينا ولم يبين واما اذا سمى ذلك القدر بالحق فمنهما الحق معين الا ان المراد منه هو القدر
المذكور فالاجمال في الحق انما هو باعتبار الاجمال في مسماه ومن الاجمال تردد اللفظ بين مجازاته اذا قام
القرينة على نفي الحقيقة وتساوت مجازاته واما المركب فاما ان يكون الاجمال فيه بجملته مثل قوله تعالى او يعفو
الذي بيده عقدة النكاح المتردد بين الزوج وولي المراة او باعتبار تخصيصه بمجهول مثل اقتلوا المشركين
الا بعضهم مع ارادة البعض المعين واحل لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم

ولكنه مجاز ولا يقال لاجماله ظاهر فان القرينة اخرجته [illegible] في اول النظر ايضا

[illegible] بامر الحكم محسب بان الجمال لا يمنع الاحصان فانه قد يجيء بمعنى الحفظ كما في احصنت فرجها وقد يجيء بمعنى التزويج
وقد يكون الاجمال بسبب تردد مرجع الضمير بان يتقدم شيئان يحتمل رجوعه الى كل منهما مثل ضرب زيد عمرا واكرمته
ومرجع الصفة مثل زيد طبيب ماهر لاحتمال كون المهارة في الطب او لزيد مطلقا اذا عرفت هذا فاعلم ان التكليف بالمجمل
جائز عقلا وواقع شرعا وتوهم لزوم القبح لعدم الانفهام فاسد لان ذلك انما يتم لو كان وقت الحاجة والفائدة فيه
قبل الحاجة الاستعداد والتهيؤ للامتثال وتوطين النفس ودفع عهدة الآيات والاخبار كثير مما يحتاج الى الذكر
وقد سمعت بعضها وستسمع ثم ان هيهنا فروعا مهمة الاول ذهب اكثر الاصوليين الى انه لا اجمال في آية السرقة لان اليد
لا من جهة القطع ولا من جهة اليد وذهب السيد المرتضى رحمه الله وجماعة من العامة الى اجمالها بسبب اشتراك اليد بين جملتها وبين كل ابعاضها
وقيل باجمالها باعتبار القطع ايضا لاشتراكه بين الابانة والجرح حجة الشيوع عرفا في ان اليد تطلق على
الجملة وعلى كل بعض منه كما يقال غمست يدي في الماء اذا غمسه الى الاشاجع او الى الزند او الى المرفق واعطيته بيدي
كتبته بيدي مع انهما انما حصلا بالانامل والاستعمال دليل الحقيقة فثبت الاشتراك قال ولم يعرف ان الجرح يجري
في لسانهم كالقطع وقد زعم ان الانسان يقع على جملة ينفرد كل بعض منها باسم من غير ان يقع اسم الانسان على ابعاضها
بخلاف اليد ويظهر من ذلك استدلال من يعتبر القطع ايضا في الاجمال والجواب ان الاستعمال اعم من الحقيقة
مع ما ذكرنا والتبادر علامة الحقيقة والمتبادر من اليد انما هو المجموع الى المنكب ولذا ان قيل فلان بيده قطع
يفهم انه ابين موضع من يده وقطع لا انه ابين منه به وقطع نعم يصح الاستفهام بالنسبة الى الجرح والجرح مظنة الاستفهام
المفهوم الكلي الذي مصداقه هو مجموع ذلك العضو ولا ريب انه لو كان اليد موضوعا للكل واحد من الاجزاء
بالتواطي لا يبدي ومن القطع الابانة والكناية بالانسان ونسبه في مقابل اليد دون زيد لان الانسان لم
يوضع الا للمفهوم الكلي واطلاقه على الشخص من باب اطلاق الكلي على الفرد وهو المناسب للكناية والتمثيل ويبقى
عليك ان كليهما مثل اليد حيث قلت زيدا او انا نا او انا قتل وجهه او ضرب زيدا او انا نا او انا ضرب رجله
هكذا بل الظاهرات مرادهم في النزاع في ذلك انما هو بعنوان المثال وهذا الكلام يجري في الرجل والوجه والرأس
والجسد واليوم والليل وغير ذلك مما يكون ذا اجزاء وكل جزء منه مسمى باسم على حدة ويطلق اسم المجموع على كل منها والتحقيق
ان الكل ان الاسامي في الكل موضوعة للمجموع واطلاقها على الابعاض مجاز نعم فهيهنا شيء دقيق خالجني في حل
الاشكال في بعض موارد هذه المسئلة وهو انهم اختلفوا في حقيقة الليل والنهار وطال التشاجر بينهم فقيل انه
ما بين طلوع الفجر الثاني الى غروب الشمس وقيل ما بين طلوع الشمس الى الغروب وقيل بالاشتراك وقيل يكون ما بين
الطلوعين واسطة والتحقيق عندي القول الاول ولكني اقول ان من اشتغل من اول طلوع الشمس الى الغروب
بعمل فيصدق عليه انه عمل يوما حقيقة فلو صار اجيرا يوم برئت ذمته وكذا لو وقع مورد نذر وكذا لو نزل في
بلدة اول طلوع الشمس يحسب ذلك اليوم من ايام اقامته وبيان ذلك ان هذا من خواص الاضافة الا ان المضاف
اليه حقيقة في هذا القدر فهذا عمل يوم حقيقة واقامة يوم حقيقة لانه عمل في اليوم الحقيقي واقامه في اليوم الحقيقي
فهذا حقيقة عرفية للتركيب الاضافي ولذلك يقال عند ليلة في هذه الدار ويراد منه القدر المتعارف بعد المغرب
الجلوس بعده وهو معنى حقيقي وعليه يتفرع مقدار المضاجعة في قسم الزوجة وهكذا في النظائر فلو قيل فلان ضرب زيدا

ذلك
فلاريب انه حقيقة وان كان الضرب وقع على بعض اجزائه وكذلك لو قال جرح زيدا وكذا لو جرح يده ورجله نعم
ولكن اذا قيل ابن يده عن جسده لا يتأمل في ان المراد هو مجموع العضو الى المنكب لا يسئل عن هل ابين كفه او ساعده
او عضده وكذلك اذا قيل اغسل جسدك يفهم منه تمام الجسد اما اذا قيل جرح بدن زيد او جسد زيد او ضرب على جسد زيد
وعلى هذا لا يفهم تمامه بل يكفي حصوله في الجملة ولذلك يحسن الاستفهام بانه في اي موضع منه لا في يده ولا في جسده على
فاذا قيل اغسلوا وجوهكم يجب غسل تمام الوجه وكذلك اغسلوا ايديكم لو لم يكن قوله الى المرافق وكذلك لو قيل امسحوا
رؤسكم ولذلك اختلف في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم مع ذكر الباء في كونه مجملا او غير مجمل ومن هنا قد تمسك اصحابنا في الاجمال
ببيان انتفائه بكون الباء للتبعيض بالنص الصحيح واختلف الناس فيه على اقوال فذهب الحنفية الى انها مجملة
بينها النبي صلى الله عليه وآله بمسح ناصيته ودليله ان الباء اذا دخل في محل المسح تعدى الفعل الى الآلة فيستوعبها دون المحل كما في الآية واذا
دخلت في آلة المسح تعدى الفعل الى المحل فيستوعبه دون الآلة مثل مسحت راس اليتيم بيدي فيجب ... في الآية يحتمل
الراس والبعض فيحتمل التسوية والربع وغيرهما وفيه ان المراد هو مطلق البعض ... وهو يحصل بمسمى ... فلا اجمال
فلا اجمال وذهب جماعة منهم الى وجوب مسح الكل لانهم ينكرون مجيء الباء للتبعيض ويقولون انه للالصاق والعضو حقيقة في
الجميع وذهب بعضهم الى القدر المشترك لجميعها لكلا العيبين والمجاز والاشتراك خلاف الاصل فيتعين القدر المشترك
وانفقنا جماعة منهم بانها للتبعيض ... عين انها اذا دخلت على اللازم كانت للتعدية واذا دخلت على المتعدي كانت
للتبعيض وان العرف انا بانهم في مثل مسحت يدي بالمنديل البعض لا يجب بالمسح ... في المنديل الاستيعاب
والالية وهو يقتضي ذلك بخلاف ما نحن فيه ولكن جيئه للتبعيض كما هو مذهب الكوفيين ونص الاصمعي على مجيئها للتبعيض
في نظمهم ونثرهم وهو المنقول عن ابي علي الفارسي وابن كيسان وجمع من النحويين ... وكذلك ابن مالك في المغني
فلا عبرة بانكار سيبويه وابن جني ذلك مع ان الشهادة على الاثبات مقدم ومع جميع ذلك فصحيحة زرارة عن
ابي جعفر عليه السلام ناطقة بذلك الثاني انهم اختلفوا في نحو قوله عليه السلام لا صلاة الا بطهور ولا صلاة الا بفاتحة الكتاب ولا
صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ولا نكاح الا بولي مما نفي فيه الفعل ظاهرا والمراد نفي صفة من صفاته هل هو مجمل
ام لا على اقوال ثالثها انه ان كان الفعل شرعيا مثل الصلاة والصيام او لغويا له حكم واحد فلا اجمال وان كان لغويا
له اكثر من حكم فهو مجمل والحق عدم الاجمال كما اختاره الاكثر واحتجوا عليه بما حررناه من صحيحات الفعل المنفي
في هذا التركيب على حقيقته اللغوية لعدم منافاة وجود ... اركان الصلاة التي يطلق عليها الصلاة حقيقة
القول بكونها اسما للاعم لم يبق اسم الصلاة حقيقة عنها على هذا القول فالارجح الحمل على المعنى الحقيقي فحملها عليه اذ لا مانع
عنه لم يكن الا عدم امكان وجود الاركان في الجملة وهذا نقض اعتبار ذلك على هذا القول فالارجح الحمل على نفي الذات
فيعلم ان ذلك بسبب كون ما تقدم تلك الاركان من مثل الطهور والفاتحة شرطا او جزءا والاجماع نفي الذات فيعلم
الذي كونها شرطا او جزءا ايضا فينتفي الاجمال فلا اجمال وان لم يكن من قبيل العبادات او كان ولم نقل بكونها حقائق
في الصحيحة بل يكون حقيقة في الاعم فان قلنا بثبوت عرف في هذه التراكيب بان يكون المراد منه ... اما الجواز او
كما في قولهم لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد فيحمل عليه ويعبر عن الفائدة بالصحة اذا كان في مثل العبادات والصحة
هو ترتب الاثر وهي مساوق الفائدة وان لم نقل بثبوت ذلك فالامر مردد بين ان يكون المراد نفي الفائدة

نفي الكمال اذا تردد الامر بين هذين المجازين فنقول ان نفي الفائدة والصحة اقرب الى الحقيقة من نفي الكمال فيحمل
عليه فلا اجمال ايضا اقول وقد حققنا في اوائل الكتاب بعون الله انها حقائق في الاعم كونها حقيقة شرعية في الصحيحة
بل يكفي ارادة الشارع من الاركان المخترعة الصحيحة منها وان الشك في ... المجاز بين بابي نفي الصحة ونفي
بل يمكن التعيين احد المجازات بكثرة المتعارف ولذلك يتبين هو العدم اذا كان بلا فسحة والمراد بكثرة التعارف
ارادة هذا المجاز وظهوره في العرف اصبح حقيقة فيه لينا فضلا عما تقدم احتج القائل بالاجمال بان ... خفاء
العرف في نفي الصحة والكمال وتردده فيلزم الاجمال والجواب ان اريد ان اهل العرف مختلفون في الفهم
بمعنى ظهور هذا لبعضهم وظهور ذلك فلا اجمال عند احد منهم وكل يحمل على ما يفهمه وان اريد ان اهل العرف
مترددون بمعنى عدم استقرار راي احدهم على شيء لتناوب الاحتمالات في كل مورد قلنا لا نم التردد وان سلم فهو
في النادر وان بعد التأمل فنفي الصحة ارجح لكونه اقرب الى الحقيقة فيقدم على غيره وان اريد ان الالفاظ مختلفة
الفهم فيفهم من قوله ع لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد نفي الكمال ومن قوله لا صلاة الا بفاتحة الكتاب نفي الصحة
فهذا قلنا ممنوع بل الظاهر في الكل نفي الصحة والاجماع وساير الادلة هو المخرج عن مقتضى الظاهر في الاول
مع ان التفصيل وجوابها مما تقدم بالتأمل والظاهرات المفصل من يدعي كون الالفاظ الشرعية كلها حقيقة في
الثالث اختلفوا في التحليل والتحريم المضافين الى الاعيان مثل حرمت عليكم امهاتكم والخمر والخنزير والميتة
احلت لكم بهيمة الانعام وما وراء ذلكم والطيبات وغير ذلك وكذلك غير لفظ الحل والحرمة من الاحكام والاكثر على
عدم الاجمال واحتجوا عليه بان استقراء كلام العرب يفيد ان في مثل ذلك المراد هو الفعل المقصود من ذلك
من الاكل والشرب في المشروب واللبس في الملبوس والوطي في الموطوء وانت خبير بان التفاوت في امثال ذلك مختلف
الشيء قد يقصد بكونه ماكولا ويكون مبيعا ويكون مشترى وهكذا المشروب فقد يقصد بالخمر الشرب وقد يقصد البيع
ويقصد الشراء وغير ذلك وكذلك قد يكون الشيء الواحد مشتملا على اشياء كالميتة المشتملة على اللحم والشحم والاهاب
والعظم والصوف والمقصود من الاهاب قد يكون هو اللبس وقد يكون هو الاستقاء به وغير ذلك فلابد من ملاحظة
فارادة التكلم والوطي من الامهات والبنات وغيرهما والقول بان المقصود منها ذلك لا يعني له الا بارادة بعض
من انقسم مقابلة المرأة بالرجل وخلقة النسوان بعيد ان يقال المقصود المتعارف منها الوطي واما مع عنوان الام
والبنت ... بينة على ان ذكرها في مقام بيان المحرمات والمحللات من حيث النكاح فيشكل ... ذلك وكذا
الميتة في مقام لم يظهر له قرينة علاقة للاذهان بالمحللات فالاستصباح والاكل واتخاذ الصابون بالنسبة
متساوية فلو قيل حرم عليكم لحوم الميتة فلا يخفى ان الاجمال ثابت ولا كلام فيما ظهر من الادلة ارادة ...
الافعال والظاهرات مراد المنكر هو عدم دلالة اللفظ بالذات على شيء مع فقد الافعال الا ان مثل آية الخمر لا تدل
بان المراد نفي جميع ... ولا ريب ان الاجمال فيما لا قرينة فيه ثابت ويمكن دفع الاجمال
في امثال ذلك بحملها على الجميع لئلا يلزم العبث في كلام الحكيم وعراءه عن الفائدة واحتج القائل بالاجمال
بان تحريم العين غير معقول فلا بد من اضمار فعل يصح متعلقا له لان الاحكام انما تتعلق بافعال المكلفين ولا
يمكن اضمار كل الافعال المتعلقة بها لان الاضمار خلاف الاصل وانما يرتكب لاجل الضرورة وهي ترتفع باضمار البعض ولا دليل

على خصوصية شيء منها يمنع الاجمال واجابوا عنه بمنع عدم الدليل على الخصوصية لان ظهورها هو المقصود منه في
العرف يرجح ذلك او نقول ونحن قد بينا في ذلك فالتحقيق في الجواب ان ما لم يثبت من الخارج يرجع لاحد المعاني
فحملها على الجميع اذ قد لا يرتفع الاجمال بذلك بقوله وهو يرتفع باضمار البعض مطلقا ممنوع **قانون** المبين نقيض
المجمل فهو ما دلالته على المراد واضحة وهو قد يكون مبينا بنفسه مثل قوله تعالى والله بكل شيء عليم فان افادته
علمه تعالى بجميع الاشياء بنفس اللغة لا يحتاج وفي هذا المثال تامل اذ العام ظاهر في الشمول وليس بنص في نوع الخاص
الخارج اليه بخبر هنا المبين مقتضى اللغة وقد ترى الفرق بين النص والظاهر بحاله ما ينفعك هنا وقد يكون
تقدم اجمال كقوله تعالى اقيموا الصلوة فقد حصل البيان بفعله ص والعام المخصص وغيرها وحقيقة القسم الاول المبين
ما هو واما الاول من تبيق في الزكوة فان اهل اللغة ومعرفة بينا والبيان ماخوذ من بان بمعنى ظهر ومنه البين
وهو الفرقة بين الشيئين وهو ما المراد به فعل التبين وهو التبيين كالكلام بمعنى التكلم والسلام بمعنى التسليم وقد اطلق
الدليل بعد ذلك ابرماه التبيين وانما تتعلق التبيين وهو المدلول ومفتاح العلم من الدليل وقد يسمى ما به البيان
مبينا على لفظ الفاعل وهو يحصل بالقول اجماعا وبالفعل على الاقوى اما القول فمن انه تعالى كقوله تعالى صفراء فاقع
لونها تسر الناظرين فانه بيان للبقرة في قوله تعالى ان تذبحوا بقرة على الاصح ومن الرجولة كقوله ص فيما سقت السماء
العشر بيانا لمقدار الزكوة المذكورة باتوا واما الفعل فهو قد يكون دلالته على البيان بمواضعة كالكتابة وعقد
الاصابع والاشارة بالاصابع في تعيين عدد ايام الشهر ... كما بين ص الصلوة والحج بفعله ... بالاركان
على ما هي عليه وقد يكون تركا كالركوع في الثانية بغير قنوت فانه يدل على عدم وجوبه ثم العلم بكون الفعل
بيانا انما يعلم بالضرورة من قصده او بقوله ان ما فعله بيان المجمل او بان يفعل عند الحاجة فعلا مثل قوله ص
صلوا كما رايتموني اصلي فانه لم يرد فيه بيان من قبل لا بفعل ولا بالدليل العقلي كالامر بفعل مضيق مجمل وفعل في الخارج
لكونه بيانا والا لعمل بحكم فانه بيان له والا يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وخالف بعض العامة في جواز كون
الفعل بيانا محتجا بان البيان بالفعل يوجب البيان لم يشرع بالفعل عند امكان الشروع وبعد ما شرع فاذا انتهى
انتهى الى زمان طويل لا يسير ذلك تاخير البيان عرفا كالا يتيسر بذلك في القول في الزمان يحتاج اليه وفان اللازم
لا يقع في هذا التاخير سيما اذا كان عن وقت الحاجة وهو خارج الفرض **قانون** ذهب علماؤنا وجميع اهل العدل
الى امتناع تاخير بيان المجمل عن وقت الحاجة لاستلزامه تكليف ما لا يطاق واما تاخيره عن وقت الخطاب ففيه اقوال
المشهور الجواز وفصل بعضهم فجوزه في غير ما له ظ واما ما له ظ كالعام والمطلق والامر الظاهر في الوجوب فلم يجوز
فيه تاخير البيان ... البيان الاجمالي ... ونقل بعض العامة عدم جواز تاخير البيان في النسخ
ايضا فذهب الى لزوم اقترانه بالبيان الاجمالي بان يقول وقت الخطاب ان هذا الحكم سينسخ وهو في غاية الضعف
من العامة والخاصة على عدمه بل جعل تاخير بيان الناسخ من شرائط النسخ لنا على الجواز عدم المانع عقلا ووقوعه
في العرف والشرع اما الاول فلما سيجيء من ضعف ما تمسك به المانع وامكان المصلحة في التاخير مثل توطين
المكلف نفسه على الفعل والعزم عليه الى وقت الحاجة وخفية الفعل حتى يكون عليه اسهل بل قد يكون التاخير اصلح
لان مع اقتران البيان ربما يعلم سهولة التكليف التوطين عليه الى الوقت الحاجة يسهل مع ان مع عدم العلم ...

لا فعالا الصلوة بل صلوا على ما فعله في الخارج فيبطل ما توهم ان هذا بيان قولي
الطول فيما يحتاج بيان معه تعجيل وقولنا لا يقدر يكون القول اطول عن الفعل وثانيا انه يلزم تاخيره

وربما يحتمل كون المكلف به اشق مما هو مراد بنفس الامر ويوطن نفسه على الاشق والاسهل مع ان المطلوب منه
هو الاسهل فهي صورة اقتران البيان بارادة الاسهل لا يوطن الا على الاسهل ولا فرق في ذلك بين الاوامر و
التكاليف والحكايات والقصص فان منهم بعض القائلين بجواز تاخير البيان عن وقت الخطاب منع من جوازه في
الاخبار والحكايات نظرا الى ان الغالب لخطاب وقت ما يل المراد منها التفهيم ولا بد ان يكون مقترنا بالخطاب لا وجه له
من الجايز ان يكون المراد من الخبر الاول فائدته مثل ان يعتقد على ما هو في الخبر الى ان يحصل من حقيقة المراد ويمكن
زمان الاحتياج الى البيان نفس المراد والعلم بالاصل الخبر وحصول فائدة بذاته مثل ان يقول قتل فلان مع انه ضربه ضربا
شديدا لاجل تعذيب اربابه وتشويشهم او لاجل تفريح اعدائه وتحريشهم ثم يبين ان المراد الضرب الشديد
اما الثاني فكثير لا حاجة الى البيان اما في العرف فلانه يصح عرفا ان يقول الملك لاحد من عماله قد وليتك البلد
الفلاني فاذهب اليه في وقت كذا وساكتب لك كتابا فيه بيان ما تفعل هناك وارسله اليك بعد استقرارك
في محلك واما في الشرع فمنها قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة وهي كانت معينة في الواقع والا لما سئل ان
العين بقولهم ادع لنا ربك يبين لنا ما هي وما لونها ولم يبينه تعالى بقوله انها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك فاقع
لونها تسر الناظرين ويدل انه ليس من هذا الباب الظاهر من قوله تعالى ان تذبحوا بقرة فانه يفيد التخيير وقوله وما
كادوا يفعلون فانه ظاهر في انه قدر تمتم على الفعل وانما وقع السؤال تعنتا فشدد الله عليهم اذ لفظ تنكير بقرة
يدفع بالروايات المتاخرة وقوله وما كادوا يفعلون يعني من جهة التواني في الامتثال ومن جهة عظم ثمن البقرة
فقد روي انه بلغ الى ان ملؤا مسكها ذهبا فارادوا ان لا يفعلوا ولكن اللجاج حملهم على ذلك ولما قام موسى عليه
واما قول ابن عباس ... واما حديث العيوب ... في تفسير الامام ... في قصة علي
ابن ابراهيم عن الصحة وغيرها ومنها قوله تعالى واقيموا الصلوة واتوا الزكوة والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مع تاخير بيان تفاصيلها من الاركان والمقادير واشتراط الحرز والنصاب
وتخصيص الزاني بالمحصن واما بيان الفائدة في تاخير بيان ما له ظ فسيجيء واما وقوعه في العرف والشرع ايضا
فاكثر من ان يحصى ومنها الايات المتقدمة في حكم السارق والزاني وغيرها وكذلك ملاحظة عمومات التكاليف
لبقائهم الى حين الامتثال جامعا للشرائط مع ان الصيام قد يمرض والصائمة قد تحيض والحج قد يموت بين
الى غير ذلك واحتج المانع مطلقا اما على عدم التاخير في المجمل فبانه لو جاز لجاز خطاب العربي بالزنجية من غير بيان
في الحال وهو قبيح لعدم فهم المراد وجوابه منع الملازمة للفرق بينهما فان خطاب العربي بالزنجية لا يحصل منه
العلم بشيء من اقسام الكلام وضروب القول حتى انه لا يميز بين كونه خبرا او انشاء امرا او نهيا او تمنيا او ترجيا بخلاف المجمل
فان المخاطب يفهم انه يريد به احد معانيه المحتملة ويوطن نفسه على الامتثال اذا بين له ان مراده ولو خوطب في
خطاب العربي بالزنجية حصل فهم في الجملة التابع بتزايد المقام وكان له رجاء تفسيره فلا نسلم بطلان اللازم
ح واما على عدم الجواز فيما له ظ فيما احتج به المفصل وسنذكره ونجيب عنه واحتج المفصل اما في المجمل فبما
بيناه فيما اخترناه واما على عدم جواز تاخير بيان ما له ظ فبانه خطاب الحكيم بلفظ له حقيقة وهو لا يريدها من
دون نصب قرينة على المراد بذلك دلالة له على غير المراد لان الاصل في اللفظ حمله على معنى الحقيقة واما المجمل فلا

ونقل عن ابن عباس انه قال لو ذبحوا اي بقرة اجزاتهم ولكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم ... اجزاتهم ولكن شددوا فشدد الله عليهم

لم يكن فيه مرجح لارادة احد معانيه فيقتصر على اقتضاء الوضع المتيقن ويتوقف بسبب الاجمال الحاصل في الوضع فليس فيه
دلالة على المراد بل فيه دلالة على المراد في الجملة اي على خلاف الحقيقة التي اريد منها اللفظ المجازي بعد نصب القرينة
وبان الخطاب وضع للافادة ومن سمع العام مثلا مع تجويزه ان يكون مخصوصا ويبقى في المستقبل لا يستفيد في
هذه الحالة به شيئا والتحقيق في الجواب عن الدليل الاول ان مناطه لزوم القبح من جهة الاغراء بالجهل وهو
يندفع بعلم المكلف بمصلحة الحكمة الكبرى لعاية ورود التكليفات الابتلائية كتكليف ابرهيم بذبح ولده وما يقال ان التكليف كان
بالمقدمات وعزمها انما كان من جهة خوفه من ان يامر بتفصيل الذبح بعده لا يليق بمع ابرهيم ذلك الفهم وقد مر
الى ان التكليفات الامتحانية في العرف والعادة اكثر من ان يحصى وقد نبهنا في بحث تكليف الامر مع علم الامر بانتفاء
الشرط فاذا كان مصلحة في توطين المكلف نفسه على ظاهر العموم الى وقت الحاجة او يحصل له هذا الثواب بحيث يثبت
ان المراد هو الخصوص او الندب فاي قبح منه وقد يجاب بمنع لزوم الاغراء لانه يجب حيث ينتفي احتمال التجوز و
انتفاؤه انما يتم وقت الحاجة موقوف على ثبوت منع التاخير مطلقا وقد فرضنا عدمه وما يقال ان الاصل في الكلام
معناه ان مع فوات وقت القرينة وهو الحاجة في هذا المقام وتجرده عنها يحمل على الحقيقة لا مطلقا الا ترى
انه لا يحمل اللفظ على حقيقته حتى يتم الكلام وانه يجوز تاخير القرينة عن وقت التلفظ كما في حمل المطالقة المتعقبة
والتي قد حكموا بجواز اسماع العام المختص بادلة العقل وان لم يعلم السامع ان العقل يدل على تخصيصه فيثبت
تاخير القرينة عن اللفظ وعدم لزوم الاغراء وكذلك قد جوزوا اسماع العام المخصوص بالدليل السمعي من دون سماع
المخصص فكان احتمال وجود المخصص يوجب عدم الحمل على الحقيقة حتى يحصل الفحص فكذلك احتمال ذكر القرينة في زمان
الحاجة يوجب ذلك وفيه ان الحمل على الحقيقة هو مقتضى الظاهر والظن والمدار على الظنون في مباحث الالفاظ ولا ريب
ان احتمال التجوز ضعيف في جنب ارادة الحقيقة ولا ريب في حصول الظن بعد الفراغ من الكلام بعدم القرينة
وان المراد هو الحقيقة وقد صرحوا بان معنى الاصل في قولهم الاصل هو الحقيقة هو الظاهر وما ذكره المجيب في معنى اصالة
الحقيقة فهو مختص به وما استشهد به من جواز تاخير القرينة عن اللفظ الى آخر الكلام فهو غير مانع الفارق لان
وقت تشاغل المتكلم بالكلام محل له الا انه حال السكوت عنه كما يقتضيه العرف والعادة وذلك لا يرتبط بتفاوت
زمان التاخير في الطول والقصر كما توهم بل لمدخلية التشاغل وعدم التشاغل في ذلك واما الاسماع في العام
المخصوص بدليل العقل دون اعلام السامع ذلك ففيه انه غير مجد لان اعطاء العقل للمكلف مانع للاغراء ودلالة
قرينة على ارادة التخصيص فان العقل والشرع متطابقان يفسر كل منهما الاخر فحينئذ فعقل المخاطب كاف في
فهمه الا ان لا يتعقل العموم بحيث يشمل الفرد المخرج بالعقل بداهة كان في عدم الاغراء ولو فرض غفلته عن عدم
تعقله التخصيص الى بعد زمان فهذا يكون من باب تاخير البيان عن وقت الخطاب بل لم يقم فيه الاغراء ويجمع كما مر وانما
يجوز اسماع العام المخصص بالدليل السمعي فلا دخل له بما نحن فيه اذ العام اذا كان مما خوطب به المخاطب المشافهون من الشارع
مع حضوره بما افهمه العمل على مقتضاه فلا اشكال والخبر فيجري فيه ما سبق من عدم جواز تاخير البيان عن
وقت الحاجة وانما عن وقت الخطاب وهنا ولو احتمل فيلزم الاغراء لو لم يحمله على ظاهره فالتحقيق في الجواب منع لزوم
الاغراء حتى يتبين المخصص انما ذكره له وقت الحاجة او احالته على دليل او اصل او كتاب فاما اذا لم يكن السامع ممن يراد فهمه

فيه الخطاب كالعجم الفخ والغائبين المعدومين فهو ليس بمخاطب بذلك حتى يترتب عليه احكام الخطاب بل هو مخاطب بالادلة
من العام وكذلك من يجهل الخطاب لكن لا يحتاج الى العمل به واما اذا كان العام من باب الادلة الواردة من الشرع
من باب الخطاب كما هو كذلك بالنسبة الى زماننا على ما اخترناه من اختصاص الخطاب بالمشافهين فيخرج عن محل النزاع
فان الكلام في لزوم الاغراء وفتح الخطاب لخطاب يحتاج هو الى العمل بمقتضى هذا العام الذي رآه او سمعه ما
سائر الادلة التي اعتمد عليها وجرى في الاصول يقينا او ظنا الاختصاص بالعام وهذا المقام هو الذي يقولون
يجب الفحص عن المخصص في الاصول فخطاب الحاجة هو العمل بما تقرر من مجموع الادلة ولا اجمال في هذا الخطاب بالنسبة
لخطاب بالظاهر وارادة غير ابقية وهذا الغرض الحاصل في زماننا الآن هو ابقية قد يحصل في زمن الشارع
ليس الخطاب شفاهيا عموما كان او خصوصا بعنوان ان يراد منه فهمه والعمل به بل الائمة كانوا يبرزون
على العمل بما يفهمون من الجمع بين اخبارهم ثم دخولهم وانهماكهم في تطبيق الروايات بالكتاب وبمذاهب العامة
وبينة الشرع وغيرها فالكلام في الاذعان بكون العام باقيا على عمومه ام لا في غير محل الخطاب الشفاهي
في معناه غير الخطاب بالعام المخصوص شفاها ما يريد به الافهام مع اسماع مخصصه وما نحن فيه من قبيل الاول
وما ذكره المجيب من قبيل الثاني وبينهما بون بعيد هذا مع ان التنويع والتفرقة في التخصيص ما اصالة الحقيقة
العام وذلك لا يوجب تاسيس القاعدة التي بني عليها الامر وهو ان عدم احتمال التجوز يوجب التوقف عن الحمل
على الحقيقة مع انا قد اشرنا في مبحث البحث عن المخصص ان البحث عن المخصص والبحث عن المعارض معنى آخر
ولزوم التوقف عن العمل بالدليل حتى يفحص عن معارضه انما كان الدليل وغيره من الظواهر مثل الامر
والنهي عن التوقف من حمله على اصالة الحقيقة حتى يعلم عدم القرينة على المجاز وهذا التوهم انما هو وارد
من باب الاول وقد يجاب بالنقض بالنسخ ومن جهة ان النسخ لا يبدأ ان يكون ظاهرا في الدوام وان كان من
الدوام الخارجية لا من دلالة اللفظ والحقيقة فبعد مجيء الناسخ يعلم انه غير مراد ومن هنا التجأ بعضهم الى القول
بلزوم اقتران المنسوخ بالبيان الاجمالي وهو باطل وان الجواب عن ذلك ان الخطاب وضع للافادة الى آخره
او كما قد سبق في تاخير بيان المجمل وثانيا بان الفائدة حاصلة من العزم والتوطين على الظاهر **تنبيه**
وجوب البيان في الجملة فاعلم ان البيان انما يجب لمن اراد افهامه بالخطاب ومن لم يرد افهامه
التكليف بالمجمل كما في الاول دون الثاني فان الاول قد يراد منه فعل ما اقتضى الخطاب ان تعين فعلا كالعبا
في الصلوة وقد لا يراد منه الا معرفة المضمون لارشاد الغير كما في المجتهد والثالث قد لا يراد منه العمل فهو
الخطابات كالعوام بالنسبة الى مسائل الحيض وقد يراد منه كلمة كالعبادات بالنسبة الى العوام ومسائل
بالنسبة الى الكل فان مطلقهم الاخذ عن العالم **قانون** قد عرفت معنى الظاهر في اقسام المحكم والمتشابه
على معنى الاولية ونقول هنا ان الظاهر ما دل على معنى دلالة ظنية راجحة مع احتمال غيره كالالفاظ التي
معان حقيقية اذا استعملت بلا قرينة تجوز سواء كانت لغوية او شرعية او غيرها ومنه المجاز المقترن بالقرينة
الواضحة على ما اشرنا اليه سابقا واما المأول فهو في الاصطلاح اللفظ المحمول على معناه المرجوح وان اردت
تقريب التصحيح منه فزد عليه بقرينة مقتضية له والقرينة اما عقلية مثل قوله تعالى يد الله فوق ايديهم ومثل

يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء، واما اللفظية كحمل آية الصدقة على بيان المصرف لا الاستحقاق والملك بقرينة
ملاحظة ما قبلها وقوله تعالى ومنهم من يلمزك في الصدقات فان اعطوا منها رضوا وان لم يعطوا منها اذا هم يسخطون
فالآية ردّ عليهم وردع عما اعتقدوا وانه لا يجوز في ذلك بل انه مصرف في مصرفه ونحو ذلك عدم وجوب التوزيع
على الاصناف واطاعتهم وربما يكون القرينة منفصلة مثل الاخبار المخصوصة بالسنة والاجماع وغيرهما وان
جعلت المجاز كلها من باب التأويل بالنسبة الى اللفظ مع قطع النظر عن القرينة مأول وهو بعيد والتحقيق ان
ان المجاز ربما اقترن بالقرينة الدالة على خلاف ما وضع له واكثر الكلام يقترن به وعلى هذا فاليد في الآية
مجاز بل حقيقة في معناها المجازي عند العرب محمولة على خلاف ظاهرها عند اهل المعرفة والقرينة على هذا الحمل
هو العقل وعلى هذا يظهر الذي يقول لنا رأيت اسدا يرمي ويداه فوق ايديهم وعلى هذا فكل المجازات
لما ظهر وتأخير بيانها عن وقت الخطاب مأولات وكذا العمومات المخصصة بما هو منفصل عنها والمطلق عليها
المجاز توسعا من اجل احتمال ان يكون القائل اراد منها حين التكلم ما ظهر وارادته اخيرا ونصب قرينة عليها حين
التكلم بما قد اختفت علينا ولا يجوز ارتكاب التأويل الا مع تعذر الحمل على الظاهر بان يقوم عليه دليل يرجح
على ظهور اللفظ وكان الراجح يتفاوت في قدر الرجحان فالمرجح ايضا يتفاوت فمنها قريبة ومنها بعيدة
ومنها ابعد واما ما لا يحتمله اللفظ فلا يجوز تنزيله عليه وربما يكون اللفظ عند احدهم ظاهرا وعند الآخر مأولا
وبالعكس وقد ذكر الاصوليون اقسام التأويل وقريبها وبعيدها في كتبهم الاصولية امثلة لا فائدة في
التعريض لها والكلام عليها **الباب السادس** في الادلة الشرعية وفيه مقاصد **المقصد الاول** في الاجماع

الاجماع لغة العزم والاتفاق وفي الاصطلاح اتفاق خاص يدل على حقيّة مورده واختلف العلماء في معناه
ولا فائدة في ذكر ما ذكروه وجرحها وتعديلها فلنقتصر على تعريف واحد بما يشمل العامة ثم نذكر ما يناسب مذهب
الخاصة اما الاول فهو اتفاق المجتهدين من هذه الامة لانهم لا يقولون بحجية اجماع سائر الامم وان اتفق بعض
... وانما الشيعة فيلزمهم القول بحجيته لان حجية الاجماع عندهم باعتبار دخول المعصوم ولا يختص
عندهم بزمان دون زمان فلا واما ما ذكره العلامة في اول كتاب القواعد وغيره من ان عصمة الامم من
نبيائها فقد نقل المحقق البهائي ره عن والده عن مشايخه رحمهم الله انه اراد العصمة من الخطأ
فلا اعتراض عليه والتقييد بالامر الديني لاخراج ما لا يتعلق به مثل العقليات المحضة والديني اعم من الاعتقادي
والفرعي وفيه عصر من الاعصار لعدم اشتراط اجماع ما مضى وما يأتي والا لم يتحقق اجماع واما الثاني
فهو اتفاق جماعة يكشف اتفاقهم عن رأي المعصوم ع فقد يراد ذلك مع ما صدق العامة به وقد يخالف عنه
فانهم يعتبرون اتفاق جميع علماء الامة ومع اتفاق الجميع يظهر دخول قول المعصوم ع ايضا لعدم خلو العصر من معصوم
عندهم اولان مع اتفاق جميعهم يحصل العلم بانه مأخوذ من رأيه ع ثم ان اصحابنا متفقون على حجية الاجماع
وادعوا موافقة اكثر العامة لكن منهم من انكر امكان حصوله ومنهم من انكر امكان العلم به ومنهم من انكر
حجيته والكل ضعيف وادلتهم في المقامات ضعيفة وسنشير اليها بعد ذلك فلنقدم الكلام في بيان حجية الاجماع
وكون مناط الاحتجاج ثم نتبعه بذكر الشكوك والشبهات في المقامات الثلاثة ولما كان مدرك حجيته عندنا مختلفا بالنسبة

وتفاوت القرب والبعد انما يكون بسبب تفاوت افهام الناظرين وانظارهم وتفاوت القرائن

بالنسبة الى المذاهب العامة والخاصة فلنذكر اولا ما اعتمد عليه الخاصة ثم نذكر ما اعتمد عليه العامة اما الخاصة
فاعتمدوا في ذلك على كشفه عن رأي المعصوم ع فلا حجية عندهم في الاجماع من حيث انه اجماع بل انه كاشف عن
رأي رئيسهم المعصوم ع ولهم في بيان ذلك وجوه ثلاثة اولها ما اشتهر بين قدمائهم وهو انهم يقولون اذا اجتمع
علماء الامة او الفرقة على قول فيه قول الامام المعصوم القائم بعده لانه من جملة الامة وسيدها فلا ابتغاء الاجماع
الامة على حكم يثبت موافقته فان قيل ان علم انه قال بمثل ما قال سائر الامة فلا حاجة الى الاعتبار انما هو
العلم الاجمالي وما علم قوله فيه بالتفصيل فالكلام هو ما ذكرت وذلك من باب كلية الكبرى في الشكل الاول فان
العلم بحجية الاجماع في ضمن ما يعرف لنا كل الجزئيات جميع ما هو بالاجمال لا بالتفصيل حتى ينتقض بالدور كما اورده
بعض المتصوفة على اهل الاستدلال وبهذا يندفع الشبهة التي اوردها من عدم امكان العلم بمذاهب العلماء
المنتشرين في شرق العالم وغربه مع عدم معرفتهم وعدم امكان لقائهم فان العلم الاجمالي مما يمكن حصوله
بلا شك وريب كما في ضروريات المذهب وسيجيء تمام الكلام وبالجملة مناط هذا التقريب في حجية الاجماع على العلم
الاجمالي ان جميع امة محمد ص متفقون على كذا وكلما كان كذلك فهو حجة لان الامام في جملتهم فهذا حجة
هذا هو الشرع باعتبار هيئته وجود تحقق مجهول النسب في جملة المجمعين لحصول العلم الاجمالي بدخوله ولو اعتبار
مجهول النسب لعدم العلم باجمعهم تفصيلا لكان اولى ولعلهم انهم يريدون بمجهول النسب الحاصل
صورة يمكن القول بكون الامام منهم اجمالا لا تفصيلا وعلى هذه الطريقة فان حصل العلم باتفاق الجميع اجمالا
فيتم المطلوب وكذا ان خرج منهم بعض من يعرف بشخصه لتحقق العلم الاجمالي باتفاق الباقين ولكن الانصاف ان على هذه
الطريقة لا يمكن الاطلاع على الاجماع في امثال زماننا الا على سبيل النقل وان قال بعضهم ان المراد من موافقة الامام
قوله لا دخول شخصه في اشخاصهم حتى يستبعد ذلك في الامام المنتظر عليه الصلوة والسلام وثانيها
ما اختاره الشيخ ره في عدته بعد ما وافق القوم في الطريقة السابقة والظاهر انه لم يوافقه احد من اصحابنا ممن
تقدم عليه ومن تأخر في هذه الطريقة وهو انه اعتمد في ذلك على ما رواه اصحابنا من الاخبار المتواترة من ان الزمان
لا يخلو عن حجة كي ان زاد المؤمنون شيئا ردهم وان نقصوا اتمه لهم ولولا ذلك لاختلط على الناس امورهم ويظهر
ثمرة هذه الطريقة حيث اعتمد العمل بالطريقة الاولى كما لو وجد في الامامية قول ولم يعرف له دليل ولم يعرف
له مخالف ايضا ولكن لم يعرف مع ذلك انه كونه قول الامام ومختاره فقال انا نعلم انه قول الامام ومختاره
لانه لو لم يكن كذا لوجب عليه ان يظهر القول بخلاف ما اجمعوا عليه ولو كان باطلا فلما لم يظهر علم انه حق وتظهر
ذلك منه في مواضع وبعض عباراته في العدة هو هذا اذا ظهر قول بين الطائفة ولم يعرف له مخالف ولم نجد
دليلا على صحة ذلك القول ولا على فساده وجب القطع على صحة ذلك القول وانه موافق لقول المعصوم ع لانه
لو كان قول المعصوم ع مخالفا له لوجب ان يظهره والا كان يقبح التكليف الذي ذلك القول لطف فيه وقد
علمنا خلاف ذلك وقال قبل ذلك في مقام آخر وهو ما اذا اختلفت الامامية على قولين يكون احدهما فيهما التخيير
والرؤية مثلا وكان احدهما قول الامام ولم يشاركه احد من العلماء فيه وكان الجميع متفقين على ابطال قوله فقال
اتفق ذلك وكان على القول الذي انفرد به الامام دليل من كتاب او سنة مقطوع بها لم يجب عليه الظهور والدلالة على

ذلك لأنّ ما هو موجود من الكتاب والسنّة كافٍ في باب إزاحة التكليف ومن لم يكن على القول الذي اخترناه على ما قلنا وبعض على النحو الذي فرضه من الكتاب والسنّة المقطوع بهما وجب عليه الظهور وإظهار الحقّ وإعلام ثقاته حتّى يؤدّي الحقّ إلى الأمّة بشرط أن يكون معه معجزة تدلّ على صدقه وإلّا لم يحسن التكليف وقد أورد على بعض المحقّقين بأنّه يكون في الأمّة الخلاف بينهم بأن يظهر القول وإن لم يعرفه العلماء أنّه الإمام بل يكفي قول الفقيه العالم ألف أيضاً بل يكفي وجود رواية بين روايات أصحابنا دالّة على خلاف ما أجمعوا وبه يظهر ما ذكرنا من كلام الشيخ أنّ الإجماع على الخطأ لما كان باطلاً وجب على الإمام دفع ذلك وهذا يتمّ بنقض الإجماع ولو كان لوجود المخالف بل هنا ما كالصيان لطفه فقد القادح في نصب الإمام ولما يجب دفع الأمّة عن الباطل وذلك لا يتمّ إلّا بأن يوجب عليهم فلما أصيل الكلّ على أنّه لا يجتمع على ما اجتمعوا عليه المحقّقين في جواز منع ذلك وأنّ الأحبّ على الأمّة نصبه والأمر عليه في الإبلاغ والردع عن الباطل إذا لم يمنعه مانع ولم يثبت حكمه في غيبته واستتاره لا يعلم وبهذا أرد هذا القول السيّد المرتضى قال ولا يجب عليه الظهور لأنّه إذا كنّا نحن السبب في استتاره فكلّ ما يفوتنا من الانتفاع به وبما معه من الأحكام يكون قد أُتينا من قبل نفوسنا فيه ولو أزلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به وأدّى إلينا الحقّ الذي عنده وحاصل هذا الكلام هو الذي ذكره المحقّق الطوسي في التجريد حيث قال وجوده لطف وتصرّفه لطف آخر وعدمه منّا هذا مع أنّا نرى خلاف مقتضى اللطف والتكليف بوجود الفرق الباطلة والأمور المختلفة في غاية الكثرة مع تعطيل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإجراء الأحكام والحدود وقد نجا من وجوه الفساد في الأمر بإتمامه أو بعض الأدلّة ويقضي لنا علاجه وهو وإن كان كذلك في الغالب لكن يقدر الخلاف أن الأدلّة لا يمكن ذلك منه لا يتمّ فيه ما ذكرناه في الغالب كما يجيء وقد ينتصر لطريقة الشيخ رحمه الله على الجزء الجديد وذكر بأنّ عدم إظهار الإمام المخالفة لعلّه لأجل تقيّة أو مصلحة بأن هذا هو الذي يذكره العامّة في الردّ على الشيعة على من يرى أنّ الحكمة إذا اقتضت إعلان خلق الزمان عن الحجّة أيضاً وبأنّ ذلك بما ذكرت من أنّ العصوم في مجهة خصوصاً من دين كلّ الشيعة على المرجع أنّ إذا اقتضت الحكمة لابدّ من الأمر على ذلك لكونه راضياً بالاتّفاق عليه بحجّة بغير المصلحة بحيث يظهر مع أنّه يمكن ردّهم بأن يظهر بعنوان مجهول النسب ويلقي الخلاف بينهم ويثبت لهم ولا يكفي في ذلك وجود رواية أو مجتهد غير معروف يخالف كلّ قومهم لأنّه لا يوجب ردعهم كما هو المعروف من طريقتهم من طرح الرواية الشاذّة والقول النادر وأمّا عدم ذلك في المسائل الخلافيّة وعدم رفع الخلاف من بينهم فلأنّه رضي باجتهاد المجتهدين وتقليد المقلّدين مع أنّهم أوقعوا الخلاف بينهم فيظهر منه في الخلافيات أنّه راضٍ بأحد طرفي النقيضين لمجتهد وبآخر لمجتهد آخر وأمّا إذا اجتمعوا عليه فليس الأرضاء بتيقّن واحد فلا يجوز مخالفته أو ذلك فرق بيّن بين الحكمة الباعثة على نصب الإمام وعلى انقياده جميع الأحكام سيّما إذا كان السبب بعدم المكلّفين فلا يرد نقض الغاية وليس هنا مقام بسط الكلام في هذا ونمنع سيّما في مسائل الفروع وأمّا ما ذكره من تقريب العصمة بحجّة فهو أنّا نسلّم أنّه إذا اطّلع عليه وتمكّن من المنع لو كان باطلاً لمنع وهو هنا ممنوع لم لا يجوز أنّه رضاه على بقائهم على معتقدهم ولو لا ما في جواز مخالفتهم بدليل دلّ لكانوا يقتصرون على المخالفة أو ذلك بأن ذلك من باب اختصاصه باجتهادهم في حال الاستقلال كما في الخلافيات فلا يمنع كلّ قول من الأقوال المخالفة لحديث أو آية بل ربّما اعتمد بعضهم في دليل ضعيف من قياس وغيره من خطأ وغلط ومع

ومع ذلك نقول بأنّ الإمام راضٍ باجتهاده وتقليد مقلّده فلعلّ اجتماع هؤلاء أيضاً يكون من هذا القبيل لا مانع من مخالفتهم إذا دلّ الدليل عليه لمن بعدهم إلّا مخالفتهم المشهورة فهذا الكلام يفيد عدم جواز مخالفة المشهور وأنّه لا يمكن أن يثبت دليل يترجّح على المشهور وهو ممّا يتمّ عليه دليل لا يفيد إثبات الإجماع كما هو مراد من الفقيه برضى الإمام بذلك بالخصوص من حيث هو لا من حيث إنّه أيضاً من الاجتهادات المعترفة وأمّا ردعهم بعنوان مجهول فنجوّز برضا الإمام باجتهاد المجتهد وعمل المقلّد به كما ذكرت فلا دليل على وجوب الردع عن هذا الاجتهاد الخاصّ الذي اجتمع عليه جماعة ورضاه على هذا الاجتماع لا يعلم إلّا من جهة كونه باجتهادهم المعترف عنهم وذلك لا يدلّ على عدم رضاه بمخالفتهم إذا لاح دليل على خلافهم مع جريان ما ذكره في مثل زماننا في غاية البعد بل لا وجه له ثمّ يمكن تتميم هذه الطريقة بما لو اجتمع الطائفة على فتوى ولم يعلم موافقة الإمام لهم وكذا على فتوى اثنين أو ثلاثة بالأخبار الدالّة لا تجتمع أمّتي على الخطأ ونحوه بأن نقول يمتنع اجتماعهم على الخطأ فلو كان ما اجتمعوا عليه خطأ لوجب على الإمام ردعهم عن الإجماع ويلزمه الاكتفاء بمجرّد إلقاء الخلاف ولكن الكلام في إثبات دلالة تلك الأخبار وحجّيتها والكلام فيها أنّ مدلول ما تقتضي اجتماع كلّ الأمّة ومع عدم العلم بقول الإمام يخرج عن مدلولها وثالثها ما اختاره جماعة من محقّقي المتأخّرين وهو أنّه يمكن حصول العلم برأي الإمام من اجتماع جماعة من خواصّه على فتوى مع عدم ظهور مخالف لهم وكذا يمكن العلم برأي كلّ رئيس بملاحظة أقوال تبعته فكما أنّ الحنفيّة لأنّهم تلامذة ثقات عدول لا يرون إلّا عن رأي فقيههم ولا يصدرون إلّا عن معتقده فاجتمعوا على فتوى من دون أن يسنده فقيههم ولم يعلم مخالفة الأحد منه يمكن حصول العلم بذلك بأنّه رأي فقيههم فكذلك يمكن العلم بفتوى جمع كثير من أصحاب الأئمّة الثقات من مثل زرارة بن أعين ومحمّد بن مسلم وليث المرادي وبريد بن معاوية العجلي والفضيل بن يسار من الفضلاء العدول وأمثالهم من دون ظهور مخالف منهم أنّ ذلك فتوى إمامهم ومعتقده وطريقة ذلك هو الحدس والاجتهاد وهذه طريقة معروفة لا يجوز إنكارها فإذا حصل العلم بذلك بمعتقد الإمام فلا ريب في حجّيته بل يمكن أن يدّعي ثبوته في أمثال زماننا أيضاً بملاحظة تتبّع أقوال علمائنا فإنّه لا شكّ في أنّه إذا أفتى فقيه عادل ماهر بحكم فهو يورث ظنّاً بحقيقته أنّه مأخوذ من إمامه والمنتهى إليه فتوى فقيه آخر مثله يزيد ذلك الظنّ وإذا انضمّ إليه آخر وآخر حتّى استوعب فتويهم بحيث لم يوجد لهم مخالف فيمكن حصول العلم بأنّه رأي إمامهم وإذا انضمّ إلى ذلك بعض المؤيّدات الأخر مثل أنّ جماعة منهم نسبوه إلى كونهم إلى مذهب علمائنا وجماعة منهم نفي الخلاف فيه وبعضهم ذكر المذهب مع سكوت من ذكر مخالف بل وإذا رأيت بعضهم أو جماعة ذكره في كتابه أنّه إجماعي يزيد ذلك الدعوى وضوحاً وإذا انضمّ إلى ذلك كون الطرف المخالف لم يدلّ عليه أخبار كثيرة صحيحة السند يزيد وضوحاً أكثر مثاله وإذا انضمّ إلى ذلك عدم ورود خبر في أصل الحكم أو ورود خبر ضعيف غير ظاهر الدلالة فيتّضح غاية الوضوح وإذا انضمّ إلى ذلك ملاحظة اختلاف مشايخهم ووقوع الخلاف بينهم في أكثر المسائل وقلّ ما يوجد خبر ضعيف لا يوجد له قائل وملاحظة غاية اهتمامهم بنقل الخلافات ولو كان من لا شأن إذا نادر بل القول النادر من العامّة فضلاً عن الخاصّة وملاحظة أنّهم لا يجوزون التقليد للمجتهد سيّما تقليد الموتى وأنّ كثيراً منهم يوجبون تجديد النظر فلو فيل لا يمكن حصول العلم من جميع ذلك بأنّ الباعث على هذا الاجتماع هو كونه رأي إمامهم ومرشدهم الواجب الإطاعة على معتقدهم سيّما ولا يجوزون الفعل

والاستحسان والخروج عن مدلولات النصوص وخصوصا مع كون القياس واشباهه من الادلة والعقلية مما يختلف فيه
المشرب غاية الاختلاف من جهة تخريج المناط بالمناسبات الدقيقة واستنباط العلة بالترديد والدوران وغير
الفارق ونحو ذلك لكان هذا مكابرة صرفة لا يستحق منكره الجواب بل الظاهر استمرار كل من يدعي الاجماع من علمائنا
المتأخرين على هذه الطريقة ولا يتفاوت فيه زمان الغيبة والحضور مع انه اذا كان يمكن حصول العلم بمذاهب الرئيس الى
حد الضرورة كما وصل في ضروريات الدين والمذهب كوجوب الصلوة الخمس ومسح الرجلين وحلية المتعتين فلم لا يجوز
حصول العلم الحد اليقين بالنظر اولى وكما انه يجوز ان يصير بعض احكام الحج والاثام بديهيا للنساء والصبيان بحيث
يحصل لهم العلم بالبديهة انه من دين نبيهم ومذهب امامهم بسبب كثرة التظافر والتسامع فكذا يجوز ان يصير بعض احكامه
يقينيا نظريا للعلماء بسبب ملاحظة اقوال العلماء وفتاوى اهل هذا الدين والمذهب الذي هو الغالب في الضروريات انه مسبوق
باليقين النظري فكيف يمكن حصول المسبوق بدون حصول السابق وبالجملة فعلى هذه الطريقة الاجماع عبارة عن
اجتماع طائفة دل بنفسه او مع انضمام بعض القرائن الاخر على رضا المعصوم بالحكم ويكون كاشفا عن رأيه فلا يضر
مخالفة بعضهم ولا يشترط فيه وجود مجهول النسب ولا العلم بدخول شخص الامام فيهم ولا فقد فيهم ولا يتفاوت الامر بين زمان
الحضور والغيبة ويعلم من ذلك انه لا يشترط وحدة العصر في تحقق الاجماع ايضا بل يجوز انضمام اهل عصر آخر في اثبات
الحكم فان قلت امثال ذلك لا يكون الا من ضروريات الدين او المذهب قلت ان كنت من اهل التفقه والتتبع
فلا يخفى عليك القول بذلك وان لم تكن من اهله فاستمع لبعض الامثلة تهتدي به الى الحق فنقول لك هل ترى ضرورة
دلت على نجاسة الكر من الماء بملاقاة مقدار رأس ابرة من البول بحيث يعرف ذلك العوام والنسوان والصبيان وهل
يحكم بذلك العلماء الا من جهة الاخبار المتواترة مع انه لم يرد به خبر واحد فضلا عن التواتر فان قلت انهم
قالوا في ذلك هذا القول من غير دليل فقد تجرأت عليهم جدا وان قلت دليلهم غير الاجماع من آية او حديث فأت
به ان كنت من الصادقين والا فاعتقد بان الدليل هو الاجماع بل مدار العلماء في جميع الاعصار والامصار
على ذلك وما وجدنا المنكرين على ذلك من حيث لا يشعرون بل لا يتم اكثر المسائل الفقهية من الكتاب والسنة الا
بانضمام الاجماع اليه بسيطا او مركبا فانظر انهم يستدلون على نجاسة ابوال الدواب ما لا يؤكل لحمه بقوله
اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه مع ان ذلك ليس يدل لا مطابقة اللفظ ولا تضمنا ولا التزاما على
وجوب الغسل اعم من النجاسة والثوب غير البدن وغيره من الملاقيات المأكولة والمشروبة وغيرها وكذلك البول غير الروث
المعين لك من الحالات فليس فهم النجاسة الشرعية منه الا من جهة اجماعهم على ان العلة في هذا الحكم هو النجاسة
وليس من باب التعبد وانه لا فرق بين الثوب والجسد والبول والروث وكذا هو في غيرها من الحالات وكذلك في مسئلة
نجاسة الماء القليل كلهم يستدلون على التنجيس بمفهوم بعض الاخبار الخاصة ببعض النجاسات وبعض الآنية الخاصة
والماء الذي ولغ فيه في الاناء وكلهم يستدلون على الطهارة بنفي البأس بمفهوم بعض آخر مختص ببعض النجاسات
كالجرذ الميتة والدم من اللاتي مع ان في الجزء الاول يتم النجاسة من الامر بصب الماء والنهي عن الوضوء ومن الثاني من جهة
الامر بالتوضي ولا ريب ان الصب لا يدل على النجاسة وكذا النهي عن التوضي ومع ذلك لم يفصلوا في القول بالتنجيس
ولم يعتمدوا على القول بعدم التناقض بينهما وليس ذلك الا الاجماع المركب وعدم القول بالفرق بين المسئلتين

[illegible]

ليت شعري من ينكر حجية الاجماع وامكانه ووقوعه والعمل به باي شيء يعتمد في هذه المسائل فان كان يعرف الامر
كذا من اللفظ فمع انه مكابرة وافتراء وخروج عن اللغة والعرف فلم لا يفهم منها الوارث الشارع بالجهر في الصلوة او لا حمل
وجوبه على الزوجة ويفهم من ان له اغسل ثوبك دون ان له اغسل وجوبه عليها وبالجملة لو اريد ما شرح هذه المقامات
وايراد ما فيهما مناص عن الاحتجاج بالاجماع بسيطا او مركبا لكتبنا او تكلمنا ببيان الفسوق والحال ان فيما ذكرنا
كفاية لمن كان له دراية ومن لا دراية له لا تنفعه الف حكاية ثم لا باس ان نجدد المقال في توضيح الحال لدفع الاشكال
فنقول لكل طريقة احديها بيناها فمنها ما يعم به البلوى ويحتاج اليه الناس في كل يوم او في اغلب الاوقات كمسائل
البول والغائط ووجوب الصلوة الخمس في ثلثه الى غير ذلك بسبب كثرته وكثرة التسامع والتظافر بين اهل الدين
للمذهب يصير ضروريا يحصل العلم به لكل منهم ولكل من كان خارج هذه الملة اذا دخل فيهم وعاشرهم يوما او يومين او
فيحصل له العلم بان هذه الطريقة من رئيسهم وانه مأخوذ منه ملاحظتهم متلقين ذلك بالقبول من دون منكر في
ذلك ومخالف لهم او مشكل لا يعتقد به لمقدرة او ظهور ... فهذا يعتبر بديهي الدين ودون ذلك بعض المسائل
الغير العامة البلوى التي لا يحتاج اليها جميعهم ولكن علماء هذه الامة وارباب فتاويهم المترددين عند الآل عن النبي
الراجعين اليهم هم الواسطة بينهم وبينه غالبا يتداولون هذه المسئلة بينهم لاجل ضبط المسائل او رجوع من
يحتاج في هذه المسائل اليهم فهم يحصل من الاطلاع على اتفاقهم في هذه المسئلة وتسالمهم بينهم من دون
انكار حكم بملاحظة تسامع العلماء وتظافرهم واتفاقهم في الفتوى مع كون العادة قاضية بذكر الخلاف لو كان
في وجه المخالف لو كان وفي عصر التتبع وحصول العذر يخفى من باب النادر الذي ذكرنا في الضرورة بان يكون خفي
ثبت عندهم غفلة وخطاء من اجل شبهة او لم يطلعوا عليه وان كان اجتهادهم وسعيهم الى الاعتماد على جدهم الذي
استقر عليه رأيهم اذ لا شك ان احتمال الخطاء فيه مدعي الاجماع كما حققنا فيما تقدم وبالجملة فكما يمكن حصول العلم بضرورة
الدين من جهة تسامع وتظافر العلماء والعوام والصبيان والنسوان فيمكن حصول العلم بالنظريات من تسامع العلماء
وتظافرهم وهذا نسميه اجماعا ونظيراته في المتواترات موجود فان الثقات قد يحصل من دون تتبع كما
لو جاء الالاف من رجال مكة واخبروا بوجود مكة فيحصل العلم اليقيني من اخبار العلماء والنسوان والصبيان وقد
يحتاج ذلك الى تتبع واعمال روية كتواتر الاعمال بالنيات على ما ذكروه فان اليقين بكون ذلك من النبي
بالنقل انما يحصل لهم بالاحتياج الى معرفة الوسائط وتقييدها بالعدد المعتبر في كل طبقة فهنالك النقل الى كثرة الرواة و
وقلة الكثرة المفيد والقائلين ولنرجع الى بيان مدرك الاجماع على طريقة العامة والعاملين وهو من وجوه وليعلم اولا
انه لا بد في التعرض لها التي في ادلتهم التي اقاموها على حجية الاجماع لان الاجماع على مصطلحهم اذا ثبت
فلا ريب انه حجة عندنا ايضا ولكن نتعرض لذكر ادلتهم والكلام فيها لوجهين احدهما بيان منشأ الخ والثاني
ان ما تمسكوا به في وجه حجية الاجماع لا يمكن ان يعتمد عليه فيبطل كل ما يعتمدون في اثباته عليه الا ما لم يعلم
ابطال المستند من ذلك اصل مذهبهم ودينهم فضلا عن لزومهم اما بطلان طريقتهم من جهة عدم حجية الاجماع
لان مستنده ما ذكروه على حقيقتهم الا ان ما الجمع ان تحقق الاجماع المصطلح فيما بيننا ثابت بمذهبنا ومسلمنا
فيعلم الامر ان حجية الاجماع عندهم ليس وفاقيا بل انكر النظام وجعفر بن حرب وغيرهما على ما نقل عنهم وبعضهم انكر

مر انه من عدم الاطلاع على الاخبار بحصول العلم بانه
طريقة ... في التذكرة ...
وجه حصول اليقين ... التسامع
والتظافر بدون انكار منكر مع
ملاحظة ... ذكر الخلاف
لو كان هنالك مخالف فكذلك في الاجماع
الوجه ... ملاحظة منه

امكان وقد عدّ بعضهم العلم به ولكن جمهورهم على حجيته وان اختلفوا ايضا في انحصارها في اجماع الصحابة او اهل المدينة
وعدم الانحصار واستدل المخالفون لحجيته بوجوه من العقل والنقل من الآيات والاخبار ونحن نقتصر بايراد المعتمد
منها فاما الآيات فمنها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله
ما تولى ونصله جهنم الآية فانه تعالى جمع في الوعيد بين مخالفة سبيل المؤمنين ومشاقة الرسول ولا ريب في حرمة
الثاني فكذا الاول وفيه ان الوعيد على المجموع من حيث المجموع لا على كل واحد وما قيل ان مشاقة الرسول كافية
فيه مستقلا فلا حاجة الى الضم … كلام لكن متابعة غير سبيل المؤمنين غير مستقل بذلك في بعض الا
مشاقة الرسول فلا بد من الاستدلال والتمسك باصالة الاستقلال في كل منهما وان الاصل عدم انضمام كل منهما
الآخر باطل لمنع العرف الانضمام في مثل من ترك الصلاة ودخل الدار وجلس المدرسة مع ان القيد المعتبر في المعطوف
وهو … معتبر في المعطوف عليه والعطف في المعطوف هو دليل الاجماع لم يثبت حجيته واريد بسبيل المؤمنين
حقيقته دون ارادة مجازاته … لو ارادوا منه الاجماع … هذا جملة ما ذكروه في هذا المقام وقد اطنب الاصحاب
في هذا المقام بما لا حاجة الى ايرادها والاوجه ان يقال المراد بسبيل المؤمنين الايمان وهو ما صار … بمؤمنين
عليها القرآن مفهوم اتباع غير سبيل المؤمنين عدم اتباع الغير لا اتباع سبيل المؤمنين فلا يلزم … وكذلك
تارك المتابعة ذات هو متابعة غير سبيل المؤمنين لانا نقول المتابعة امر وجودي يحصل بحصول المتبوع الوجودي
اتفاقا ومنها قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس فان وسط كل شيء عدله
خياره في اللغة … انه تعالى يكون معصوما من الخطأ فيكون قولهم حجة وفيه ان ذلك يستلزم عصمة جميع …
عنهم منه وهو باطل وما يقال ان ذلك انما … لانهم فيه انه تقييد بلا دليل وتخصيص … مع ان التعليل
لتكونوا شهداء على الناس ظاهر في كون كل منهم شاهدا لا المجموع من حيث المجموع وكذلك الاشهر مع ان المراد اما انهم
في الآخرة كما ورد في الاخبار … انما يستلزم العدالة عند الاداء لا التحمل فلا يجب عصمتهم في الدنيا فهو انما يدل
على قبول شهادتهم وهو لا يستلزم حجية قولهم فالآية منتفية الدلالة فالاولى ان يقال المراد بهم الائمة كما
روي في تفسيرها ومنها قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول فانه يفهم منه عدم وجوب الرد مع
وفيه ان عدم وجوب الرد لا يمكن ان يكون لاجل كون اجماعهم حجة بل انما كان من اجل ان عند كل منهم
ما يكفيه في الدليل على مطلبه من عقل او نقل مع ان عدم … في قوله تعالى فان تنازعتم فردوه … كما
لا يخفى وسيجيء ان بعض العامة استدل بهذه الآية على عدم حجية الاجماع واما الاخبار فمنها ما ادعوا تواتر معناها
… واظهرها دلالة … لا تجتمع امتي على الخطأ وفي لفظ آخر لم يكن الله ليجمع امتي على خطأ ومنها … الجماعة … الله على الجماعة ونحو ذلك وفيه اولا منع صحتها وتواترها بل هي اخبار آحاد لا يمكن التمسك بها في
اثبات مثل هذا الاصل الذي … عليه فضلا عن … ولم يثبت دلالتها على القدر المشترك على سبيل …
… وثانيا منع دلالتها اذ … لان …
انما … فلا يثبت جميع الجماعات اذ لا يتوقف تحقق الاجماع على اجتماع آرائهم على سبيل الاطلاع كل منهم على
رأي الآخر واختياره … المركب او بعدم القول بالفصل … وهذا واضح الآن

بين مرادهم اثبات الحجية في الجملة لا مطلقا وبه يبطل السلب الكلي الذي يدعيه الخصم وثانيا ان اللام في الخطأ
جنسية لا … ان محله … حقيقته فيه ومقتضاه عدم جواز اجتماعهم على جنس الخطأ وهو يحصل
بان يختار كل واحد من الامة خطأ غير خطأ الآخر وذلك يوجب عصمتهم ولا يقولون به فهذا من ادلة الشيعة على
القول بوجوب الامام المعصوم … المخالفين حيث قالوا بمقتضاه من حيث لا يشعرون نقله المحقق … على
… الخصم … في مسألة … شرطي الاجماع في ذلك نفسه … توجيه الدلالة
القول بجنسية اللام ثم ان … المراد من لفظ الاجماع لا من لفظ الخطأ فيكون المراد عدم اجتماع
على جنس الخطأ بان يختاروا … فيه صواب وهو تقييد بلا دليل …
لو جعل اللام للعهد الذهني … باب النكرة المنفية مفيدا للعموم لكنه ايضا مع مجازية اللفظ …
من اللفظ سيما على القول بكون الاجماع … اجماع الامة لا يحصل على ما هو خطأ عندهم …
اجمعوا عليه انه ليس خطأ فظاهر الادلة ان الشرع … ثابتة قبل الاجماع فالغرض نفي اجتماع
على ما هو خطأ عندهم لان ما اجمعوا عليه يكشف عن انه صواب وليس خطأ وان قلنا بكون الالفاظ اسامي
للمعاني النفس الامرية والحاصل ان هذه الرواية وما في معناها ظاهرة في مذهب الامامية من انه معصوم في كل زمان
ويؤيده ايضا ما رووه من قوله لا يزال … على الحق حتى تقوم الساعة وهو ايضا يشعر بان … الخطأ
على الخطأ انما هو لاجل انه لا بد ان يكون طائفة من امته على الحق كما نبه عليه بعض المحققين قال وهو ما يقوله
اصحابنا من وجوب دخول المعصوم في الاجماع حتى يكون حجة فيلزم المخالفين بان يقولوا بان حجية الاجماع
هو لاجل ذلك كما يقوله اصحابنا لا لانه اجماع من حيث انه اجماع وان قوله لم يكن الله ليجمع امتي على خطأ
مع ما فيه من اكثر ما تقدم من القدح في السند والدلالة ان ظاهرها مقبول عندنا ولا يضر مثل هذا القدح عن
… ولكن … الكلام في الباب تمام واما الادلة العقلية التي اقاموها
على ذلك فاقواها ان العلماء اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف للاجماع فدل على انه حجة فان العادة تحكم بان
العدد الكثير من العلماء المحققين لا يجمعون على القطع في شيء … قاطع
يوجب الحكم بوجود نص قاطع بلغهم في ذلك فيكون … تخطئة المخالف للاجماع حقا وهو يقتضي ما عليه
الاجماع وهو المط واجيب اولا بالنقض باجماع الفلاسفة على قدم العالم واجماع اليهود على ان لا نبي بعد
موسى … ذلك ورد بان اجماع الفلاسفة عن نظر عقلي … الشبهة واشتباه الصحيح والفاسد فيه
كثيرا ما في النظريات … الفرق بين القاطع والظني … على اهل المعرفة والتمييز واجماع اليهود و النصارى
عن الاتباع لآحاد الاوائل لعدم تحقيقهم والعادة لا تحيل … ما ذكرنا وبالجملة فانا نرد … الآحاد
فيه ما ذكرنا وانتفاء … لا حاجة في هذا الاستدلال الى توسيط الاجماع على تخطئة المخالف
لان ذلك يستلزم وجود قاطع في كل حكم وقع الاجماع عليه … ان كل المجتهدين ليسوا قاطعين
بخلافهم بل ربما يكون حكم كل واحد ظنيا مستندا الى امارة لكن حصل لنا القطع بالحكم من اتفاق الكل ولذلك
قال في الاستدلال اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف ولم يقل على تخطئة المخالف واعترض عليه بان ذلك يستلزم للدور

وبالجملة اثبات الاجماع بالاجماع دوري بان وجود هذا الاجماع الخاص دليل على حجية الاجماع لاستلزامه وجود امام
قطعي يدل عليها كما ان حجية الاجماع موقوف على وجود هذا الاجماع الخاص ووجود هذا لا يتوقف على حجية مطلق
الاجماع وكذا دلالته على وجود قاطع يدل عليها لا يتوقف على حجية مطلق الاجماع وهكذا دوران الدليل والاعتراض
واقول ان كان مراد المخالف نفي حجية الاجماع هو حجيته من حيث هو اجماع كما هو لازم طريقتهم بل صريح
فلا يتم الاستدلال لان مرادكم ان كان من العلماء المجمعين على القطع بتخطئة مخالف الاجماع علماء الامامية ايضا
ومن الاجماع الذي يخطأ مخالفه ما اشتمل على الامام المعصوم فلا ريب في حقية ما ذكره ولكن ذلك لا يثبت حجية
الاجماع من حيث هو فلا ينفعهم والا فان اريد دخول المعصوم او علم خروجه من الاجماع الذي يخطأ مخالفه فلا نم
اجماع جميع العلماء حتى الامامية على القطع بتخطئة مخالفه ويمنع حكم العادة على ما ذكره ولو فرض اتفاقهم الا انه
على القطع في تخطئته بحيث يحصل القطع بكونه قول المعصوم فيكون حجية الاجماع الذي يحكم بخطأ مخالفه للاجماع
المصطلح عندنا لا يجعل قضاء العادة بذلك وبعد [illegible] مع انه حكم العادة على ما ذكره ويظهر [illegible] هذا الكلام
في امثال زماننا حيث لا يمكن تحقق الاجماع على [illegible] بحيث يكون الامام [illegible] فيهم وكذا
عصر الغيبة مع [illegible] عدم [illegible] على انعقاد الاجماع لانه لو [illegible] ان عندنا [illegible] مع ان [illegible] في اقتضاء
على ما ذكره هو ما لو كان عدد المجمعين عدد التواتر حتى يمكن القطع بتخطئة مخالفه والجواب ان الدليل
في اجماع [illegible] بغير تقييد واشتراط فانهم خطأوا المخالف [illegible] كان [illegible] في [illegible] بتخطئة
لا بد ان يكون قطعية ومجرد ظهور اللفظ في ارادة العموم لا يكفي في ذلك مع ان المجمعين على القطع بالتخطئة
ذلك في خصوص مثل هذا الاجماع الذي لم يبلغ عدده حد التواتر لم يسمع منهم دعوى حكم العادة على ما ذكر
غير مسموعة نعم يمكن ان يوجه الاستدلال بنائه على كون المراد اثبات الحجية في الجملة لا مطلقا وكيف كان فيما
ذكروه من الادلة من العقل والنقل لو ثبت فلا يجدينا بل ينفعنا [illegible] لا يخرج عن تاييد لاثبات حجية الاجماع
المراد لانه مطابقة لمقتضى مذهب الشيعة في حجية الاجماع فيظهر لمن تامل فيها بعين التوفيق والانصاف
ويستذكر هنا شيئا من الشكوك والشبهات التي اوردوها في المقامات الثلثة المتقدمة [illegible] فمنها ما ذكروه في
امكانه وهو ان الاتفاق اما عن قطعي او ظني وكلاهما باطل اما القطعي فلان العادة تقتضي نقله [illegible]
كان النقل [illegible] لو نقل لاغنى عن الاجماع واما الظني فلقضاء العادة بامتناع الاتفاق [illegible] لاختلاف القرائح
وتباينهم وذلك كامتناع اتفاقهم على اكل الزبيب الاسود في زمان واحد فانه معلوم الانتفاء وما ذلك الا لاختلاف
والدواعي ورد بمنع حكم العادة بنقل القطعي اذا استغني عنه بما هو اقوى منه وهو الاجماع ونقله ايضا لا يقتضي
للظهور كالامارة في [illegible] الادلة [illegible] لكون [illegible] متفاوتة في مراتب القطع وبمنع استحالة الاتفاق
على الظني سيما اذا كان جليا واضح الدلالة معلوم الحجية مع انه [illegible] امكان العلم به فكيف يمكن التشكيك في
امكانه ومنها ما ذكروه في امكان العلم به وهو انه لا يمكن العلم بفتوى جميع علماء الاسلام لانتشارهم في مشارق
الارض ومغاربها بل لا يمكن معرفة اعيانهم فضلا عن اقوالهم مع احتمال خفاء بعضهم [illegible] الموافقة او المخالفة
الانقطاع لطول غيبته فلا يعلم [illegible] او اسره في المطمورة او كذبه في قوله [illegible] مع ان العبرة [illegible] اللفظ

الانقطاع واحتمال رجوع بعضهم عما قال بعد الاستماع عن الاخر وفيه ان هذا شبهة في مقابل البديهة لحصول العلم [illegible]
جميع علماء الاسلام [illegible] رايهم وجوب الصلاة الخمس وصوم شهر رمضان ونحوهما ومذهب علماء الشيعة [illegible] حلية
المتعة ومسح الرجلين فاذا امكن حصول العلم بذلك على سبيل البداهة فكيف لا يمكن حصول اليقين بالنقل
مع ان مرتبة البداهة متاخرة عن النقل ولا ريب ان اعيان العلماء غير معروفة باجمعهم في ذلك [illegible]
الاستماع منهم [illegible] ان ذلك امر [illegible] بين ان العلم باجماعهم انما هو بحكم العقل بان العقلاء يجمعون
على ذلك لا لاجل [illegible] مع ان العقليات ايضا مما وقع فيها الاختلاف كثيرا كما لا يخفى على المطلع جدا ومنها ما ذكره
في نفي حجيته ومنها ما ذكره العامة مثل قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وان تنازعتم في
شيء فردوه الى الله والرسول فظهر منها ان المرجع والمعول انما هو الكتاب والسنة ووجهه ان كون الكتاب تبيانا
لا ينافي تبيانا بغيره وان المجمع عليه لا تنازع فيه ومثل قوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون [illegible]
واما ما ذكره بعض القاصرين والخاصة في امور الاول انه يجوز الخطأ على كل واحد من المجمعين فكذا المجموع
كل واحد كما لا يخفى فان الاجماع [illegible] حصول الاعتماد [illegible] الاجماع [illegible] في الخبر [illegible] ان
لو كان [illegible] فلا حاجة الى الاجماع والا فلا يمكن [illegible] على رايه [illegible] وجوابه انه قد لا يمكن الوصول
[illegible] ولكن يمكن العلم الاجمالي بقوله ورايه وقد بينا امكان العلم الاجمالي كما يحصل في [illegible] فلا يمكن
العلم برايه في زمان حضوره بسبب [illegible] كما يمكن صيرورة الحكم بديهيا في زمانه مع عدم الاستماع من
ومن ذلك يظهر عدم الفرق بين زمان الظهور [illegible] وزمان الغيبة الثالث وقوع الخلاف في حجية
الاجماع وفي ادلة حجيته [illegible] مع ان علماء الشيعة [illegible] في حجيته وكذا المحققون
العامة ونسبه بعض العامة القول بعدم الحجية الى الشيعة افتراء [illegible] فانهم [illegible]
حجية الاجماع من حيث انه اجماع [illegible] ووجود الخلاف لا ينفي الحجية وكذا الاختلاف في مدرك الحجية كما لا [illegible] في
حجية خبر الواحد وغيره بل الخلاف موجود في اصول الدين واصول المذهب بل في جميع العقليات الا ما شذ وندر
الرابع وجود المخالف في اكثر الاجماعات وفيه انه ان اراد ان وجود المخالف يمنع عن تحقق الاجماع فهذا يتم على
طريقة العامة مع ان بعضهم ايضا لا يعتبر خلاف النادر واما على طريقتنا فلا يضر وجود المخالف واما على
من الطرق الثلثة فلما عرفت ان المناط هو الجزم بموافقة المعصوم ولو باتفاق جماعة من الاصحاب واما على
بين القدماء فلانه لا يضر خروج معلوم النسب ولا المجهول النسب اذا علم انه ليس بمعصوم بل يكفي فيه العلم
بان غير الخارجين الذين علم انهم ليسوا بامام كلهم متفقون على كذا بحيث يحصل العلم بان الامام فيهم مع انه
يحتمل تقدم المخالف على تحقق الاجماع او تاخره مع عدم اطلاعه على الاجماع [illegible] ان كل اجماع [illegible] لا بد ان [illegible]
لكل احد سواء كان في حال الحضور او الغيبة بل الاحكام الثابتة من الشارع على اقسام منها بديهي ومنها يقيني نظري [illegible]
ومنها [illegible] والنظري [illegible] بسبب البعض [illegible] عند بعض
اسبابه [illegible] فيتفاوت الحال بالنسبة الى الناظر والمتتبعين [illegible]
العمل بالقياس مع ان ابن الجنيد قال بجوازه ولا ريب ان [illegible] وجوب قراءة [illegible]

قائل بحجيته وان شهر بعضها بعينه الرواية او الفتوى مع ان القصد دون خالف فيه وهكذا ولا يتفاوت الحال بين ان المخبر
والفتيا فتحقق الاجماع في كل واحد من الازمنة بالنسبة الى الاخبار اما بحسب الوطن والبقينيات مختلفة في مراتب
القطع والظنيات في مراتب الرجحان فلا يلزم اطراد الحكم في القول بان الاجماع المحقق في نفس الامر لابد ان يحصل العلم
لكل احد لابد ان لا يوجد له مخالف نعم لا نضايق من القول باحتمال السهو والغفلة والاشتباه في الحدس وذلك
لا يوجب بطلان اصل الاجماع كما لا يوجب في الغفلة والاشتباه والخطأ في اصول الدين والعقائد مع حصول القطع فيها بكثرة الدلائل
اراد ان وجود المخالف يمنع من الاستحقاق بالاجماعيات المنقولة ويورث الوهم بخطأ المدعين فان اراد انا نجزم مع وجود
المخالف بخطائهم في الدعوى فهو في غاية الظهور والبطلان لما عرفت من امكان حصول العلم مع وجود المخالف وان اراد ان
ذلك يورث ضعف الاعتماد عليه ففيه مع انه تم لما ذكرنا ان ذلك لا يوجب بطلان حجية الاجماع المنقول ولا اصل الاجماع
الا ترى ان خروج بعض اخبار الاحاد عن الحجية لا يوجب عدم حجية مطلق الاخبار وكذا تخصيص العام وكثرة تخصيصه لا يوجب
خروج العام عن اصالة العموم وكذا الخلافات الواقعة في سائر المسائل وسائر العلوم لا توجب عدم الاعتماد باصل العلم

تنبيهات الاول اذا قال بعض المجتهدين بقول وشاع بين اهل زمنه من غير انكار له وهو المسمى بالاجماع السكوتي ففي
حجيته خلاف فالبعض من اهل الخلاف لان الاجماع هو الاتفاق ولم يعلم لاحتمال التصويب او الخوف او تجديد النظر والتوقف والاحتمال
والمهلة للنظر او التقية لعدم العلم لكون ذلك بمعرفة الرد على من هنا في غير العصمة والاحتمال الخوف الفتنة بالانكار
او غير ذلك من الاحتمالات فلا يكشف السكوت عن الرضا نعم اذا كثر ذلك في وقائع متعددة كثيرة في الامور
العامة البلوى بلا نكير بحيث يحكم العادة بالرضا فهو حجة الثاني قال في المعالم انه يمتنع العلم بكون المسألة اجماعية
في زماننا هذا وما ضاهاه الا من جهة النقل عن الازمنة السابقة على ذلك اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام كيف وهو
موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستورا بين اقوالهم وهذا مما يقطع بانتفائه فكل
اجماع يدعى في كلام الاصحاب مما يقرب من عصر الشيخ الى زماننا هذا وليس مستندا الى نقل متواتر او احاد حيث يعتبر او مع
القرائن المفيدة للعلم فلا بد ان يراد بما ذكره الشهيد من الشهرة الى ان قال والى مثل هذا النظر يشير كلام بعض علماء اهل الخلاف حيث قال
الانصاف انه لا طريق الى معرفة حصول الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل

اقول لا ريب في امكان حصول العلم في هذا الزمان ايضا كما اشرنا على الطريقة التي اخترناها فانه يمكن حصول العلم من
تتبع كلام العلماء ومن لقائهم باجماع جميع الشيعة من زمان حضور الامام الى زماننا هذا بسبب اجتماعهم وعدم التمرد
مع قضاء العادة بان المتصدين لنقل الاقوال حتى الاقوال الشاذة والنادرة حتى من الواقفية وسائر المخالفين لو كان
في المسألة قول لنقلوه واذا انضاف الى ذلك دعوى جماعة منهم الاجماع ايضا وكذا سائر القرائن كما اشرنا
سابقا يمكن حصول العلم بكونه اجماعيا بمعنى كون اجتماعهم كاشفا عن موافقتهم لرئيسهم وما قيل انهم لعلهم اعتمدوا على
دليل عقلي لو وصل الينا لظهر عدم دلالته على الحكم ولم يعتمدوا على ما صدر من المعصوم من قول او فعل او تقرير ففيه مع ان
هذا الكلام لا يجري في الامور التي لا مجال للعقل فيها وجل الفقه كذلك ان هذا الباب مما يمكن استفادته من العقل ان كان
من جهة ادراك حسن الشيء او قبحه ذاتا فلا اشكال في كونه متبعا ما لم ينعقد عليه الاجماع اولا وان كان من باب
استنباط او تخريج او تفريع فالعقل يحكم والعادة تقتضي بعدم اتفاق اراء هذا الجم الغفير المختلفة الاذهان المتباينة المشرب

المشرب على دليل غير واضح المأخذ كما اشرنا سابقا سيما واصحابنا لا يعملون بامثال ذلك وان كان مأخوذا من النص المطلوب
فالظاهر نعم يظهر الاشكال فيما لو استند الى علة غير معلومة المأخذ كما استدلوا في لزوم تقدم الشاهد والتزكية على
اليمين اذا كان المثبت للحق هو الشاهد مع اليمين وانه لو قدم اليمين وقعت ملغاة بان وظيفة المدعي هي البينة
واليمين متمم ويمكن ان يقال ان هذا ايضا في الحقيقة اتفاق آخر على امر شرعي وهو كون اليمين متممة بوصف المتمم ولازمه
التأخر فاتفاقهم على هذا التعليل ايضا اتفاق على امر شرعي فاذا حصل من التتبع اجماع السلف والخلف على اصل
الحكم فلا يضر هذا التعليل ايضا ولا يقدح في امكان دعوى الاجماع ان هذه العلة فيه غير واضحة المأخذ ولا دليل على
حجيتها لامكان دعوى الاجماع على اصل العلة ايضا نعم على ما اختاره من الطريقة لا يمكن دعوى حصول العلم بالاجماع في امثال
هذا الزمان بل يشكل ثبوته في زمان الحضور ايضا الا بان يأول كلامهم بما ذكرنا سابقا من ارادة حصول العلم بالاقوال
العلماء حتى الامام العلم الاجمالي لا العلم بهم تفصيلا حتى تنتفي فائدة الاجماع ويكفي في ذلك عدم معرفة اراءهم تفصيلا
وان فرض معرفتهم باشخاصهم منفصلا لو شاهدهم ولقيهم وبالجملة انكار امكان العلم بالاجماع في هذا الزمان مكابرة
وان كان انعقاده في الازمنة السابقة وكيف يمكن امكان حصول العلم بالبديهي بسبب التسامع والتظافر للعوام والخواص
ولا يمكن حصول العلم النظري للعلماء المتتبعين المدققين وبالجملة فيمكن حصول العلم الضروري بكون الشيء مجمعا عليه
والعلم النظري ودونهما الظن المتاخم للعلم اذ كثيرا ما يحصل لنا الظن المتاخم للعلم بكون المسألة اجماعية بسبب القرائن
والتتبع التام ويختلف الحال في اليقين ومراتبه والظن ومراتبه بحسب المتتبعين ولعل الاجماع الظني ايضا يكون
حجة كما سنشير اليه فيما بعد لو لم يكن هناك دليل اقوى منه ولو لا ما بيناه يرجع كلام العلامة في نحو ما نقله في المعالم عن
بعض علماء اهل الخلاف حيث قال انا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا ونعلم اتفاق الامة عليها علما وجدانيا
حصل بالتسامع وتظافر الاخبار وحاصله انه لا ينحصر العلم بحصول الاجماع في زمن الصحابة بل يحصل في امثال زماننا
ايضا بالتسامع والتظافر ان المسألة اجماعية من دون ان ينقل نقل التواتر اصل الاجماع من الزمان السابق الى الزمان
اللاحق ونقل صاحب المعالم عن مراده واعترض عليه بان ذلك لا ينافي ما ذكره بعض المتأخرين حيث اراد حصول العلم الا
بما ذكره العلامة وادعى حصول العلم بالنقل وانما نظام الى هذا الاعتراض ارادة الضمير المجرور في كلمة عليها ونسبة العلم
ومناظمة الجواب للسؤال شاهد على ان مرجع الضمير كل واحد منها [illegible]
فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب [illegible] لانهم عدول ثقات وادعوا العلم بحصول الاجماع فلا يجوز تكذيبهم ويكفي لنا مجرد
خبرهم [illegible] بلا واسطة مع ان ما ذكره من توجيه كلام الشهيد من ارادة الشهرة لا يليق بشانهم
[illegible] والمتعصبين المتكلفين لاثبات ما يرون [illegible] على الخلق
تعدادهم وهذا منهم تدليس وخداع حيث يصطلحون في كتبهم الاصولية ان الاجماع هو الاجتماع الكاشف عن
اراءهم ويطلقونه في كتبهم الفقهية على محض الشهرة حاشاهم عن ذلك نعم يمكن الغفلة والاشتباه عليهم
واحتمال الخطاء لا يوجب الحكم ببطلان نفس الامر او عدم جواز الاعتماد على الظن الحاصل به لو لم يزاحمه مزاحم
اقوى او لم يظهر من الخارج ما يدل على غفلته في دعوى الاجماع واشتباهه في حدسه وكذلك لا يوجب ما
التي ذكرها الشهيد في الذكرى حمل ما يمكن من انهم ارادوا بالاجماع عدم ظهور المخالف عندهم حين دعوى الاجماع

[illegible]

يرجع الى الاجماع على مصطلح الشيخ وقد عرفت ضعفه وانه خلاف مصطلح جمهورهم بل الشيخ ايضا يريد من الاجماع
الذي يذهب مطلق مصطلح المشهور كما سنشير اليه او ارادوا الاجماع على روايته بمعنى تدوينهم في كتبهم ونسبتها الى الائمة
او بتأويل الخلاف على وجه يمكن مجامعته لدعوى الاجماع وان بعد كحمل العكس على التخيير وكل ذلك بعيد لا طاعة
فنقول تلك الاجماعات اجماعات نقلها العلماء ومن يقول بحجية الاجماع المنقول بخبر الواحد يقول بحجيتها الا ان يعارضها
اقوى منها من الادلة وظهور الخلل في بعضها لا يوجب خروج اصل الاجماع المنقول عن الحجية او كون جميع تلك الاجماعات
باطلة في نفسها **الثالث** قد عرفت ان الاجماع هو اتفاق الكل او اتفاق جماعة يكشف عن رأي الامام فاما
لو اتفق جماعة من الاصحاب ثم لم يعلم لهم مخالف ولم يحصل القطع بقول الامام فهل يسمى اجماعا قطعا قال الشهيد في الذكرى
وهل هو حجة مع عدم متمسك ظاهر من حجة عقلية او نقلية الظاهر ذلك لان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء
بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل خصوصا وقد تطرق الدروس الى كثير من الاحاديث لمعارضة الدول
ومباينة الفرق المنافية وعدم تطرق الباقين الى … مع ان الظ وقوفهم عليه وانهم اثبت … ما يعقلون
فان قلت لعل سكوتهم لعدم الظفر بمستند الجانبين قلت ينبغي حمل … ذلك على … التعارض فانه
بين كثرة القائل بذلك او قلته مع عدم معارض وقد كان الاصحاب يتمسكون بما يجدونه في شرائع الحسن بن بابويه
عند اعواز النصوص لحسن ظنهم به وان فتواه كروايته وبالجملة تنزيل فتاويهم منزلة رواياتهم هذا مع ندوره هذا
اذ الغالب وجود دليل دال على ذلك القول عند التأمل وقال في المع بعد ما نقل كلام الذكرى لعدم الدليل وهذا الكلام
عندي ضعيف لان العدالة انما يؤمن معها تعمد الافتاء بغير ما يظن بالاجتهاد دليلا وليس الخطأ بمأمون على الظنون
ويجيء منه ره في مباحث الاخبار استدلاله بما يدل على كفاية الظن مط اذا انسد باب العلم فلا ريب ان ما ذكره من
الظنون القوية فلو لم يعارضه ما هو اقوى منه فلا يبعد الاعتماد عليه سيما اذا كان القائل به في غاية الكثرة الا ان
الفرض بعيد كما ذكره في الذكرى **الرابع** قال في الذكرى يلحق بذلك المشهور المجمع عليه فان اراد في الاجماع فهو ممنوع
وان اراد في الحجية فيقرب من المثل ما نقلنا فيقوى … لان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم … ذكر
ولقوة الظن في جانب الشهرة سيما اذا كان … في الرواية بان يكثر تدوينها والعمل بفتوى او سبق … القوة
يحتمل ان يكون المراد بسببان كون الظن الحاصل في جانب المشهور اقوى من الظن الحاصل من مخالفهم وما كان الكلام
في المسئلة السابقة عدم العلم بالمخالف لم يتعرض لذلك وما ذكره ره قريب ويؤيده قوله … خذ بما اشتهر بين اصحابك
واترك الشاذ النادر فان المجمع عليه لا ريب فيه فان ملاحظة الحكم والتعليل في الرواية يقتضي ارادة الشهرة من المجمع
او الاعم منه والعلة المنصوصة حجة والتخصيص بالرواية خروج عن القول بحجية العلة المنصوصة كما لا يخفى وعلى القول
بكون الاصل العمل بالظن بعد انسداد باب العلم الا ما اخرجه الدليل يتقوى حجية الشهرة واذا كان معها دليل ضعيف
بالقول سيما اذا كان الدليل الذي في الطرف المخالف اقوى بل كلما كان الادلة والاخبار في جانب المخالف اكثر واصح
يقوى رجحان الشهرة ويضعف الطرف الآخر ثم ان صاحب المع ره اعترض على الشهيد بمثل ما سبق وبان الشهرة التي تحصل
معها قوة الظن هي الحاصلة قبل زمن الشيخ لا الواقعة بعده … قال واكثر ما يوجد مشتهرا في كلام الاصحاب حدث
بعد زمن الشيخ ره كما نبه عليه والده في كتاب الرعاية الذي الفه في دراية الحديث … الوجه وهو ان اكثر الفقهاء الذين

الذين نشأوا بعد زمن الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا له لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتأخرون
وجدوا احكاما مشهورة قد عمل بها الشيخ ومتابعوه فحسبوها شهرة بين العلماء ولم يدروا ان مرجعها الى الشيخ وان
الشهرة انما حصلت بمتابعته ثم نقل عن والده تأييدا لما ذكره من كلام بعض اصحابنا وانت خبير بان هذا الكلام
غاية البعد وان توجيه كلام والده لا يمكن بمثل التمحل ما نقلنا عن الشهيد فيه بما لم يعرف خلاف الجماعة في
مستندهم في الحكم فان ذلك في المقام الذي لم يظهر مستنده الحكم ولا يرجح بتابعيهم لحصول الظن بان ذلك كان عن دليل
وان القول بان كل مشهور بعد زمان الشيخ هو من هذا القبيل فلا ريب انه افتراء وان اثبتنا الكلام على ظاهره من
تقليد الجماعة الشيخ مع تصريحهم بحرمة التقليد على المجتهد فهو جرأة عظيمة ولا ريب ان ذلك في بعض تصنيفهم مع اثار
مخالفتهم له كثيرا بل اكثر من مخالفة المتقدمين بعضهم لبعض واعتراضهم عليه في غاية الكثرة على انا نقول ان كتب الشيخ
وفتاواه في كتبه مختلفة بل له في كتاب واحد فتاوى مختلفة فهذه الشهرة حصلت في اي موضع وبتبعية اي فتوى من
فتاويه وتقليده اي كتاب من كتبه اذ قل ما يوجد قول من الاصحاب الا والشيخ موافقه فيه فربما وافق الشهرة
في كتبه وخالف في اخرى وربما كان بالعكس وربما كانت موافقته للخلاف وهكذا وبالجملة هذا الكلام من الغرائب
مجامع الريب فان كان اعتمادهم على كتاب النهاية فان اكثر كتب متأخرة عنه فهي اولى بالاذعان مع ان المشهور كثيرا كان
للخلاف والمبسوط وان كان بالعكس فربما كانت موافقة النهاية وكذا النسبة الى ترجيح الشهرة الحاصلة بين القدماء
من جهة ذهابهم الى الكثير من المعصومين وان كان لترجيح الشهرة بين المتأخرين بداية وجه لكونهم ادق نظرا واكثر تأملا واقرب
نقلا الى من هو افقه تحمل المجتهد الجوهرية التأمل وملاحظة رجحان الظن بحسب المقامات وكذا وجدنا المقامات مختلفة
غاية الاختلاف ويترجح عندنا الشهرة القدمائية تارة وشهرة المتأخرين اخرى وتارة وجدنا مشهورا للاصل والروايات
وجدنا لها مستقلة في الحكم وصالحة للاعتماد ثم ان فيهما كلاما وهو ان المشهور عدم حجية الشهرة فالقول بحجية الشهرة
للقول بعدم حجيتها وما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل ويمكن دفعه بان الذي يقول القائل هو حجية الشهرة في مسائل
الفروع فالذي يلزم عدم حجيته هو الشهرة في المسئلة الاصولية وهي عدم حجية الشهرة ولا منافاة ويوجد الفرق لنا
المسئلة الاصولية على دليل عقلي يمكن القدح فيه وهو عدم الاطمئنان على الخطأ في الظنون وهو لا يقاوم ما دل على حجية
الشهرة وعموم ما دل على حجية الظن بعد انسداد باب العلم الا ما اخرجه الدليل كما سيجيء والعلة المنصوصة وغيرها
الخامس يحصل من الظن بصدق الجماعة في الحكم الشرعي اقوى من الظن الحاصل من قول الجماعة بعدم جواز العمل بالمشهور
وقد يطلقون الاجماع على غير المصطلح الاصولي كاجماع اهل العربية والاصوليين والمذهب ومثل ذلك اجمعت العصابة على
تصحيح ما يصح عنه واجمع الشيعة على روايات فلان وهذا ليس كاشفا عن قول الحجة ولكنه تابعية عليه في مقام
ترتيب الظنون **قانون** لا يجوز احداث قول ثالث الاجماع المركب عندنا سواء كان مركبا من قولين او اكثر فلا يجوز القول
على ما اجمعوا وذلك قد يحصل بملاحظة ترتيب حكم واحكام متعددة من الاحكام الشرعية على موضوع واحد بسبب
الامة ثم حكم آخر من آخر وقد يحصل بملاحظة تراد حكمين من اثنين فيها على موضع كل من الحكم … احدها في
افراد ذلك الموضوع وحكم آخر … في البعض الآخر من تلك الافراد وبين آخر مثال الاول ان القول
منحصر في ايجاب الجهر بالقراءة في ظهر الجمعة مثلا والقول بحرمته فالقول بوجوبه خرق الاجماع المركب مثال الثاني الى

بحث الاجماع

ومثل الجارية الباكرة تزوجها عاقبًا فقيل لا يجوز ردها وقيل يجوز مع الارش وهو تفاوت ما بين الثيب والبكر
فالقول بردها مجانًا خرق للإجماع المركب ومثال الثاني ان الشيعة مختلفة في وجوب الغسل في وطء الدبر فمن قال بوجوبه
في المرأة قال به في الغلام ومن لم يقل به لم يقل في شيء منهما فالقول بوجوبه في بعض افراد الدبر وهو دبر المرأة
دون الرجل خرق للإجماع المركب وكذلك مسألة الفسخ بالعيوب فان الامة مختلفة فيه فقيل يفسخ بها كلها وقيل لا يفسخ
بها كلها فالقول بالفسخ في بعض العيوب دون بعض خرق للإجماع المركب وقد يجيء هذا قولا بالفصل وقد لا يجوز القول
بالفصل [illegible] بعدم القول بالفصل بينهما في تعميم الحكم لكل واحد من القولين بالنسبة الى افراد الموضوع وقد
لا تفصل الامة بين مسألتين في حكم فلا يجوز القول بالفصل بينهما وذلك اذا لم يكن هناك كلي جامع لموضوع المسألتين
مثل الدبر والعيب [illegible] ان بعضهم قال بانه [illegible] الدبر لا يبيع بيع الغائب وبعضهم يقتل المسلم بالذمي ويبيع
بيع الغائب فالقول بالقتل وعدم الصحة قول بالفصل بين المسألتين فقد يجيء خرق الاجماع المركب مع القول بالفصل
وقد يفترقان [illegible] فائدة الاجماع هو مسألة وطء الدبر والفسخ بالعيب وامثالها ومادة الافتراق من جانب
الاجماع المركب هو مسألة [illegible] ورد الجارية الموطوءة وامثالها وامثاله من جانب القول بالفصل فامثلة كثيرة
تقع في [illegible] عليك فاستمع لتحقيق هذا المقام [illegible] اذا لم تفصل الامة بين مسألتين
فان نصوا على عدم الفصل بينهما بان [illegible] الاتفاق على ذلك وانه لم يجز التفريع به من كل منهم فلا يجوز الفصل
حكما لهم في كل الاحكام او بعض الاحكام فالصورة ثلاثة الاول ان تحكم الامة بحكم واحد فيهما مثل انهم يستدلون
[illegible] عن البول [illegible] فالحكم من الامة [illegible] واحد هو النجاسة [illegible] ويتفقون
على عدم الفصل بين وجوب غسل الثوب منه والبدن وتنزيه للاكل والشرب [illegible] وكذلك سائر
النجاسات ما اتفقوا على عدم الفصل بين الاحكام المذكورات بالنسبة الى ملاقاة البول مع كون الحكم واحدا [illegible]
لعينية انجاسات بسيطات ولهذا الاجماع مركب [illegible] هذه الصورة في الاحكام الشرعية [illegible] الثاني
انهم [illegible] الامة في المسألتين بحكم [illegible] بحكم آخر مثل ان بعضهم يقول بنجاسة [illegible]
الكلب [illegible] بنجاسة [illegible]
والتخريق [illegible] بعدم [illegible] منهما في [illegible] وهذا [illegible] ما اجتمع فيه الاجماع المركب مع الاتفاق على
عدم الفصل فهناك اجماع بسيط ومركب وذلك [illegible] في الاحكام الشرعية في غاية الكثرة الثالث ان [illegible]
[illegible] ان اتفقوا على الحكم بعدم الفرق بينهما وذلك في الاحكام الاجتهادية التي [illegible]
بحيث ينعقد عليه اجماع بسيط او مركب سواء كان في اول الاطلاع على المسألة وابتداء [illegible]
والنظر وقبل استقرار الامر على حكم [illegible] مثل انهم [illegible] حكم تذكية المسوخ فاذا ثبت جواز تذكية [illegible]
[illegible] على جواز تذكية [illegible] بجواز التذكية [illegible] ثبت الاتفاق على عدم القول بالفصل
[illegible] بجواز التذكية في [illegible]
[illegible] وامثال ذلك [illegible] كثيرة وان [illegible] على عدم الفصل [illegible] على ذلك [illegible]
[illegible] فان [illegible] الحكم فيهما [illegible] على عدم الفرق [illegible]

منع احدهما منع الاخر لاتحادهما في الطريقة وهي عن [illegible] واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض ومثله زوج وابوان
امرأة وابوان فمن قال للام ثلث اصل التركة كابن عباس قال به في الموضعين ومن قال لها ثلث الباقي [illegible]
قال في الموضعين الا ابن سيرين فقال في الزوج بقول ابن عباس دون الزوجة وعكس آخر وان [illegible]
الطريقة فقال العلامة [illegible] جواز الرد [illegible] عملا بالاصل [illegible] الامام [illegible]
ولان [illegible] المخالفة [illegible] ان [illegible] مجتهدا في حكم [illegible] في كل حكم ذهب اليه وهو ظاهر البطلان وقال [illegible]
والذي [illegible] على مذهبنا عدم الجواز لان الامام مع احد الطائفتين قطعا [illegible] وهذا [illegible] العلم بعدم
خروج قول الامام من القولين [illegible] عدم ثبوت الاجماع ويمكن [illegible] في ارجاع كلام [illegible] الاجماع
[illegible] بعيد فلنرجع الى ما كنا فيه ونقول [illegible] الاجماع المركب [illegible] قول الامام [illegible]
الاقوال فان الخروج عن الكل [illegible] قول الامام [illegible]
اما الثالثة فالاكثرون [illegible] على ذلك وذهب [illegible] منهم الى الجواز وفصل ابن الحاجب [illegible] بان الثالث
ان كان يرفع شيئا متفقا عليه كمسألة رد البكر مجانا فلا يجوز والا [illegible] كمسألة فسخ النكاح ببعض العيوب [illegible]
في كل مسألة [illegible] مثل قتل الذمي وبيع الغائب المتقدم [illegible]
احدهما [illegible] وفي الاخرى [illegible] الكل فيما اتفقوا عليه [illegible]
عدم التفصيل في مسألة العيوب [illegible] فالمفصل خالف الاجماع [illegible] على عدم التفصيل [illegible]
القول بالفصل [illegible] لا بعدم الفصل [illegible] مخالفة ما قالوا [illegible] الامام [illegible] ومسألة قتل
وبيع الغائب [illegible] فان من قال [illegible] الكل [illegible] مسألة العيوب [illegible] السلب الجزئي الذي
[illegible] بطلان [illegible] ومن قال [illegible] الكلي [illegible] بطلان [illegible]
[illegible] والقول بالتفصيل مركب من [illegible] فالمركب منهما [illegible] على [illegible]
[illegible] القول بالقضية الكلية [illegible] على [illegible]
[illegible] بطلان احد جزئي المركب [illegible] بطلان المركب [illegible]
[illegible] كل منهما مسألة [illegible] الاجماع [illegible]
فلا دلالة [illegible] القولين [illegible] بطلان احد [illegible] على بطلان كل واحد منهما [illegible]
[illegible] اتحاد الحكم في كل من الافراد لازم لقول كل الامة [illegible] فالتفصيل [illegible]
[illegible] اتحاد الحكم في كل الافراد [illegible] القول باتحاد الحكم في كل الافراد وما [illegible] في تحقق الاجماع
الثاني لا الاول [illegible] لزوم الثاني [illegible] لا يلزم من القول باتحاد الكل في الحكم القول ببطلان القول [illegible]
في البعض [illegible] في القول باتحاد الكل في الحكم لزوم [illegible] كل منهما [illegible]
[illegible] واجتماعهما [illegible] جميع ذلك [illegible] على مخالفة الاجماع [illegible]
من الاجماع [illegible] على [illegible]
[illegible] الذي [illegible] في مسألة [illegible] كل الامة فيما اتفقوا عليه [illegible]

عليه بان يحكم كل بعض في مسئلة بخطائه في الاخرى فلا يبقى اول وقد عرفت ما يخدش في هذا الكلام وما يتوجه
خصوص الاستدلال بقوله ع لا تجتمع امتي على الخطاء لمثل الامام بحضرتها او بعده ولكن النظر فيه سلامة في هذا المقام هو ان
الامام كما بينا واحتج المجوزون بان اختلافهم دليل على ان المسئلة اجتهادية يعمل فيها باقتضاء الاجتهاد وان
يجوز احداث الثالث واجيب بان الاختلاف انما يدل على جواز الاجتهاد اذا لم يكن هناك اجماع مانع فان
على قول لهم ولم يستقر خلافهم كانت المسئلة اجتهادية واما اذا استقر خلافهم على قولين فلا يجوز الثالث واحتج
بمسئلة الام وبمخالفة ابن سيرين وتابعي آخر فيهم الاجماع عليها واجيب بانه كان قبل استقرار [illegible] لم يكن
هناك اجماع مانع كما ان مخالفة [illegible] للاجماع كالنسخ بالعموم [illegible] بالروايات الكثيرة انما [illegible] على السلف
الا ان يمنع من ذلك واما عندنا فلا اشكال لعدم الثبوت ثم ان الكلام في تحقق الاجماع المركب وحجيته
انما هو في القطعي والظني ويعرف لك تنظيرا ما مر في الاجماع البسيط فلا حاجة الى الاعادة **قانون** اذا اختلف
على قولين ولم يدل دليل على احدهما ولم يظهر مرجح على الآخر فمقتضى طريقة العامة الرجوع الى مقتضى الاصل ان كان
موجبا لحرمة المتفق عليه والا فالتخيير واما على مذهب الامامية ففيه قولان نقلهما الشيخ في العدة احدهما اسقاطهما
والتمسك بمقتضى العقل من حظر او اباحة على اختلاف مذهبهم وثانيهما التخيير واجراؤهما مجرى خبرين تعارضا ولم يكن
مرجح لاحدهما ورد الشيخ القول الاول بانه يوجب طرح قول الامام واختار الثاني واعترض المحقق بان التخيير
ابطال لقول الامام لان كلا من الطائفتين يوجب العمل بقوله ويمنع من العمل بالقول الآخر فلو تخيرنا لاستبحنا
ما حظره الامام المعصوم ولا يخفى ضعف هذا الاعتراض فان التخيير [illegible] في العمل [illegible] بالحكم [illegible] في المسئلة
يوجب طرح كل واحد من القولين كالتخيير في العمل بالخبرين المتعارضين [illegible] كل واحد منهما ببطلان القول الآخر
وعدم صحته في نفس الامر انما في تجويز العمل به [illegible] كما انه لا يجوز المجتهد منع مقلد مجتهد آخر عن تقليده وان علم
خطاه في المسئلة بل له ان يجوز تقليده اذا كان اهلا للاجتهاد ويرخصه فيه فان الترخيص في التقليد [illegible]
نفس الحكم [illegible] الرضا به بالخصوص ثم ان [illegible] ان الترتيب بعد الاختلاف على احد القولين فيما [illegible]
بجواز ذلك على القول بالرجوع بمقتضى العقل واسقاط القولين [illegible] والاجماع [illegible] على ما مر [illegible] عليه واما على
اختياره من التخيير فمنعه لانه لا يوجب بطلان القول الآخر والمفروض كان التخيير بينهما وهو [illegible] في البطلان [illegible]
ضعيف لان التخيير انما كان في العمل [illegible] قول الامام بخصوصه وبعد انعقاد الاجماع تبين قول الامام و[illegible]
بطلان القول الآخر ولا منافاة بين عدم ظهور البطلان وجواز العمل به في وقت وظهور البطلان وعدم جواز
العمل به في وقت آخر ولا يجوز تعاكس الترتيب عند اصحابنا لعدم رجوع المعصوم [illegible] الا اذا كان
[illegible] وكان احدهما من باب التقية وهو خلاف الاصل لا يصار اليه الا مع الثبوت وربما يستدل على عدم جواز التعاكس
بقوله لا تجتمع امتي على الخطاء بناء على كون اللام للجنس لمستلزم الاجماع على جنس الخطاء فان من [illegible] عن الخطاء
[illegible] الخطاء [illegible] الفرقة الاخرى [illegible] عن الصواب الى الخطاء [illegible] كل منهما [illegible] الخطاء
كان في وقتين وربما يستدل بذلك على هذا على لزوم عدم خلو الزمان من المعصوم لان [illegible] كل واحد من الامة
[illegible] خطاء وان كان خطاء كل منهم غير خطاء الآخر يوجب اجتماعهم على جنس الخطاء فلا بد من [illegible] حتى يصح عدم الاجتماع

الخطاء ويؤيده قوله ع لا تزال طائفة من امتي على الحق [illegible] **قانون**
الاقرب حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد لانه خبر وخبر الواحد حجة اما الاول فلان قول العدل اجمع العلماء على
كذا يدل بالالتزام على نقل قول المعصوم او فعله او تقريره الكاشف عن اعتقاده [illegible] على طريقة المشهور او على نقل
اعتقاده على الطريقة التي اخترناه فكأنه اخبر عن اعتقاد المعصوم [illegible] الاخبار [illegible]
فلا يجري فيه [illegible] الاخبار والفرق بين الطريقين ان الاول يفيد كونه خبرا مصطلحا والثاني انه خبر لغة وعرفا
وما ذكرنا هو وجه الاستدلال بآية النبأ واما آية النفر فهي ايضا دالة عليه كالخبر لان تحصيل [illegible] به للفقيه [illegible]
الانذار واما الاجماع الذي نقله في حجية خبر الواحد فلانه كان بالنسبة الينا منقولا فالتمسك به دوري [illegible]
القطع من ذلك الاجماع بحيث يشمل هذا النبأ الذي هو مدلول التزامي للاجماع المنقول الذي نحن نتكلم فيه فهو
فلا وجه للاستدلال به واما [illegible] بالعلم [illegible] الظن [illegible] لان مقتضاها حجية
حيث انه ظن [illegible] واستدلوا ايضا على حجيته بالاولوية بالنسبة الى خبر الواحد فان الظن [illegible] المنقول
الآحاد اذا كان حجة فالظن المنقول به اولى وسيجيء الكلام في [illegible] هذا الاستدلال [illegible]
واحتج من الاول بان الاطلاع على الاجماع [illegible] فالظن [illegible] ضعف [illegible] الظن بوقوع الخبر [illegible]
من جهة ذلك [illegible] الاول الثاني [illegible] الا [illegible] الظن [illegible] اقول [illegible]
الخطاء في مدعي الاجماع معارض بكثرة الحوادث اللاحقة بالاخبار من حيث المتن والسند والدلالة والتعارض [illegible]
والاضطراب والسهو والغفلة والنقل بالمعنى والاشتباه في فهم [illegible] والاجماع المنقول [illegible] مما ذكر [illegible]
العلم [illegible] ودعوى [illegible] القطع في الاصول [illegible] خالية عن شاهد ودليل وقد مرت الاشارة اليه [illegible]
المقامات مختلفة في [illegible] الترجيح [illegible] خبر [illegible] على اجماع منقول بل اجماعين منقولين ورب اجماع منقول يقدم
[illegible] بل واخبار صحيحة فلا بد من ملاحظة الخصوصيات والمرجحات الخارجية [illegible] للمجتهدات [illegible]
الآيات والاخبار [illegible] في الفتوى [illegible] خبر الواحد بالدليل [illegible] بالاجماع والآيتين [illegible]
للمنقول [illegible] ان [illegible] الاجماع انعقد على حجية هذا الخبر [illegible] نقل الاجماع
[illegible] الاجماع عليه لانه ليس بحجة اقول اما الآيات فقد ذكرنا [illegible] واما الاجماع [illegible]
الشيخ [illegible] فهو لا يدل على حجية خبر الواحد [illegible] بل غاية ما ثبت هو اخبار الآحاد [illegible] اصحاب
الائمة ولا ريب ان حالهم [illegible] زماننا متفاوت غاية التفاوت بسبب [illegible] الوسائط وامكان [illegible]
صدوره عن الامام وقلة الاختلال في جهة النقل والتقطيع وسائر التصرفات وكذلك بسبب [illegible] الاصطلاحات
وتفاوت [illegible] في فهم اللفظ وبسبب علاج التعارض [illegible] بالنسبة الى زماننا [illegible] فالاعتماد على [illegible]
المدعى [illegible] دعواه ولا [illegible] على العمل باخبار الآحاد في زمان الائمة لا يثبت الاجماع على جواز العمل
في زماننا [illegible] في غالب اخبار الآحاد في زماننا [illegible] الاجماع [illegible] فان اردت اثبات جواز
على الظنون التي [illegible] في العمل باخبار الآحاد في زماننا من جهة المتن والسند والدلالة [illegible]
كلها بالدليل [illegible] اجماع او غيره فلا ريب [illegible] العمل بظواهر الآيات ايضا [illegible] اذ لا ريب ان [illegible] الثابت

الآية حجة هو مقام الثانية وتحصيل مقامهم محتاج الى استدلال ظنون شتى لا يمكن دعوى الاجماع على حجية كل
واحد منها وبالجملة من تتبع الفقه وبلغ الى حقيقته يعلم ان دعوى انه لا يجوز العمل فيه الا بظن ثبت حجيته بالاجماع
او دليل قاطع تحكم ومجازفة فانا لم نر فرقا بين الظنون فلا ريب ان الاجماع المنقول مما يفيد الظن بل ربما
يفيد ظنا اقوى من ظاهر الخبر بل الآية والآيات والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن مخصوصة بصورة امكان تحصيل العلم
او باصول الدين فقط كما هو مورد اكثر الآيات ثم مثل القياس الذي اجمع الشيعة على بطلانه وصار من
ضروريات المذهب وهو مما خرج بالدليل انما يقتضي الدليل جواز العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل ولذلك ذهبنا
سابقا الى تقوية حجية الشهرة والاجماعات الظنية ومن ذلك قاعدة الغلبة والحاق الظن بالاعم الاغلب ان
كان ذلك مما يستفاد من الاخبار ايضا كما اشرنا في اوائل الكتاب ثم ان الاشكال في الاجماعات المنقولة بسبب وجود
المخالف وتعارضها مع من نقلها كما مرت الاشارة اليه فتطلب الجواب عنه ونقول هنا ايضا ان وجود المخالف غير
مضر في تحقق الاجماع كما عرفت ووقوع الخطاء من المدعي ايضا في استنباطه لا ينكر وكم من هذا القبيل في اخبار
الآحاد مع انا نقول بحجيتها وكذلك التعارض والاختلاف فكما يمكن حصول الاختلاف في الاخبار من جهة الغفلة
والنسيان وسوء الفهم والنقل بالمعنى وغير ذلك وهو لا يقدح في حجية ما هي الخبر الواحد فكذلك ما نحن فيه فان مبنى
الاجماع غالبا على الحدس وهو مما يجري فيه الخطاء والخطاء في الحدسيات في غاية الكثرة الا ترى ان بعض ارباب المعقول
يقول ان الجسم بعد انفصاله هو بالبديهة والآخر يدعي انه غيره بالبديهة فمنشأ تعارض الاجماعات ودعاويها من
الامرين البينة ادعى الاجماع على عدم حجية خبر الواحد وادعى الشيخ الاجماع على خلافه ووجهه ان السيد كان
ناظرا الى طريقة المتكلمين والمتناظرين في اصول العقايد وانضم الى ذلك في نظره قرائن اخرى ثم غفل عن طريقة اهل
وحكم بكون عدم جواز العمل به معلوما اجماعا والشيخ الى طريقة الفقهاء واهل الحديث وغفل عن طريقة المتكلمين وحكم
بكون جواز العمل به اجماعيا وكان سبب حصول الاختلاف من جانب الشارع ممكن في الاخبار كما مر سابقا وفيما
نحن فيه فربما انعقد اجماع على مستند صدر قطعا من الامام وانعقد اجماع آخر على مستند آخر بعينه صدر منه
قطعا وهذا ليس بمستبعد ولا مستنكر ووجه صدور المخالفة من الاحكام منهم (ع) الظاهر من جهة التقية وغيرها
ورجوع المدعي عن دعواه ايضا من جهة هذا الامر ثم ههنا كلام آخر وهو انا قد بينا ان الطريقة التي
اختارها الشيخ وغيره من الاصحاب الذين يعتمدون في اثبات موافقة قول الامام للمجمعين على انه لو كان اجماعهم
على الباطل لوجب على الامام ردعهم عن الضلالة بنفسه او بغيره ضعيفة ولا يمكن الاعتماد عليها فكيف يجوز الاعتماد
على اجماعاتهم المنقولة مع انهم لا يفرقون بينهما فاذا كان الاجماع المنقول من بعضهم او محتملا لكون تلك طريقته فلا يكون
اجماعا من هذه الجهة فكيف يمكن الاعتماد عليه وهو نظير الاشكال الذي ذكره المنكرون لعلم الرجال النافون للاحتياج
اليه كيف يعرف عدالة الراوي مع وجود الاختلاف في معنى العدالة وعدم المعرفة بحال المزكي في اعتقاده في العدالة
ويجيبه في محله ايضا واقول يكفي في دفع الاشكال هنا ان هذا الاشكال لا يرد على ما ادعاه غير الشيخ ممن لم يقل
بهذه المقالة وهم الاكثرون بل لم نقف على مصرح بهذه الطريقة من بعد الشيخ وشدة هذه الطريقة ورديتها سبيلا
الى الضرورة واما الشيخ ومن يوافقه في هذه المقالة فهم لا يقولون باختصار العلم بثبوت الاجماع في هذه الطريقة

المعقولة

المعقولة بل يعبرون بثبات الاتفاق كاشف عن قول الامام وثبات العلم يحصل من جهة الاتفاق كغيرهم من الاصحاب والاجماع
الذي يعتقد ايضا هو ما ذكره القدماء فلاحظ كتاب العدة مصرحا فيها بذلك في مواضع ثم ذكر ذلك الطريق في طريقة
معرفة قول الامام حيث لا يوجد للامامية مخالف في الحكم ولم يعلم اتفاقهم ولم يعرف موافقة امامهم لهم الخ فقال
من عدم تجويز المخالفة يعلم انه راض بما اتفقوا عليه والا لوجب عليه الظهور بنفسه او ببيان غيره وردعهم عن ذلك
وكذلك لو كان بينهم قولان ولم يظهر بينهم مخالف ولم يعلم موافقته لاحدهم فقال ان هذا يدل على ان الامام خيرهم بين الفتوى
والا لظهر واقامهم على الحق ومن ذكر الشيخ ان الاصحاب اجمعوا على كذا واتفقوا على كذا وهو اغلب ما يذكره في هذا
المقام فهو دال على الاجماع المصطلح عند جمهورهم ولا اعتبار عليه فان اتفاق الكل والامام كاشف عن رأيهم
بلا اشكال مع ان الشيخ اذا اختلف اصطلاحه في الاجماع فالظاهر من حاله انه اراد حكاية الاجماع على غير الطريقة
المشهورة بين العلماء ان يبين ذلك فان نقلهم للاجماع في كتبهم لاجل ان يعتمد عليه من بعدهم فاخفاء ذلك الشيخ
اصطلاحه تدليس منه فالظاهر منه حيث يطلق الاجماع على الارادة المعنى المعهود كما ذكره ذلك في الجواب عن الشبهة
فان ظاهر المزكي انه يذكره في كتابه ليكون معتمدا لكل من يجيء بعده فاذا قال فلان عدل لا بد ان يريد منه
الذي تكون كافية عند الكل مع ان الغالب الشايع في الاجماعات هو ما كان على طبق مصطلح المشهور فالمطلق يحمل
ينصرف الى الافراد الغالبة مع انه حصل مقام لم يعرف في الامامية مخالف الحكم ولم يبين احتمال ظاهر لوجود المخالف
قلما ينفك عن حصول العلم بموافقة الامام من جهة اتفاقهم ولا يحتاج الى اثبات الموافقة من جهة الدليل الذي ذكره الشيخ
ومع هذا كله فلا يخفى ان ما ذكره الشيخ ليس اجماعا فلا ريب انه يفيد ظنا قويا قد يمكن الاعتماد عليه فيحصل
الاجماعات المنقولة على ضربين وذلك لا يوجب حجية الاجماع المنقول ثالثا وههنا اشكال آخر ايضا وهو ان
بعضهم يعتمد على الاجماع الظني يعني انه يدعي الاجماع بمظنة حصوله وآخرون لا يعتمدون الا على القطع فكيف يجوز
على مطلق الاجماعات المنقولة مع عدم العلم بانها من قبيل الاول او الثاني وفيه ايضا انا لو سلمنا انهم يعتبرون ذلك
فلا يخفى انهم يتكلمون على ما هو مصطلحهم ومصطلحهم في كتبهم الاصولية والفقهية هو القسم الثاني فيحمل اطلاقهم عليه
وكلما كان من قبيل الاول فيصرحون بما يدل على ظنيته مثل انهم يقولون الظاهر انه اجماعي في امثال ذلك واما قولهم
اجمع العلماء على كذا او اتفقوا او انه كذلك عند علمائنا ونحو ذلك فلا ريب انه ظاهر حجة في دعوى العلم والتحكم بمثل
الالفاظ وارادة الظن بالاجماع تدليس ينافي عدالتهم خاصة مع انه لا يبعد القول بحجية الاجماع الظني
كالاجماع المنقول نظير الشهرة بالنسبة الى الاجماع على ما وجهه الشهيد كما مر ولكن لا يقين البيان لتفاوت المذاهب في
الاصطلاح وتفاوت المذكورات في القوة والضعف ثم ان الاجماع المنقول مثل الخبر المنقول يجري فيه اقسامه واحكامه
من الرد والقبول والتعادل والترجيح فينقسم بالمنقول بالخبر الواحد والمتواتر والصحيح والضعيف والمرسل والمسند وغيرها
وكذا اعتبار المرجحات من علو الاسناد وكثرة الوسائط والافقهية والاعدلية وغير ذلك من المرجحات والصحة والضعف
يحصل بسبب عدالة الناقل وعدمها والاسناد والارسال يحصل باتصال السند الى الناقل وعدمه وحذف بعض السلسلة
مثل ان الشيخ سمع عن شيخه المفيد ان المسألة اجماعية فقال اجمع الاصحاب من دون رواية عن شيخه فهو موقوف
او كذا رواية ابن ادريس عن المفيد بواسطة الشيخ بحذف الواسطة واما كونه خبر الواحد او متواترا فقد ادعى المحقق البهائي

الواحد اجماعي م

سوالاتيه على المقدم بانهم مطبقون على اشتراط العدد في التواتر وانه لا يثبت بالتواتر الا ما كان محسوسا والاجماع
من قطاع ابن زرقسا الذين على حكم والذي ينقل بالتواتر هو من لم يجتمع على الا منسلم ادعائهم به في بعض الاوقات
قال كل منهم انا قد عرفت ذلك فاحتمال التقية او الكذب من بعضهم نعم يفيد الظن بذلك الا اصالة عدمها يسنا في
لصادق حجية العدالة فظهر بذلك ان تقسيم الاصوليين الاجماع الى قطعي ثابت بالتواتر وظني ثابت بخبر الاحاد
وكذا قول بعض المتكلمين ان القطع بحدوث العالم حاصل من الاجماع المتواتر على حدوثه ان قلت ويمكن تواتر الاجماع
وان كان قلما ينفك عن الضروري فهو ضعيف ونادر بسماع كثرة الاوساط ولكن يمكن ان يتمسك في جواب الاشكال اما
او لا فبمنع اقتضاء التواتر في المحسوس بل يمكن فيه اثبات انه يمكن حصول العلم بمسئلة عقلية باجماع كثير من الفضلاء
بسماع عدم قيام دليل على بطلان مدعاهم كما استدل بعضهم على اثبات الصانع ووحدته باتفاق الانبياء والاوصياء
فالمتبع على ذلك فان العقل يحيل اجتماع امثال ذلك على الخطا فكذلك فيما نحن فيه اذا نقل جماعة كثيرة يؤمن تواطؤهم
على الخطا اقوال المجمعين مع دعواهم بعد تتبعهم من حالهم اذ علمهم بما قالوا وانهم صادقون في ذلك يمكن حصول العلم بصدق
في نقل القول واصابتهم في ادراك مطابقتهم وان لم يحصل العلم بسماع ملاحظة تطابقهم في ذلك واعترافهم كل منهم بانه
مذهبي ما قلت قبلت بما ذكرنا انه يمكن حصول القطع بالاجماع بنقل جماعة كثيرة والحاصل ان ذلك نظير ما يعلم به
كل العقلاء اجمالا في اصل انعقاد الاجماع فانه كما يمكن حصول العلم باتفاق الكل بسبب العلم بآرائهم وعادتهم وان كان
ذلك بسبب انضمام القرائن فيمكن حصول العلم بتحقق الاجماع بدعوى جماعة كثيرة تحقق الاجماع وان كان بسبب انضمام بعض
قرائن القوم بالاجماع الثابت بالتواتر هو ذلك مع انه يمكن ثبوت اقوالهم بالتواتر فيتم من تحقق الاجماع بسبب اجتماع
اقوالهم فالتواتر انما هو في ملزوم الاجماع لا في نفسه كما سنذكر في التواتر بالمعنى وقال بعض الافاضل في مقام الجواب
يمكن تحقق التواتر على طريقة العامة الذين يقولون بحجية الاجماع من حيث انه اجماع والاتفاق على ان الامة
اذا اتفقوا على قول مثل ان الله اكبر لا يحصى بالملائكة فانه لا بد ان يكون كذلك في الواقع وليس علينا ان نتجسس عن خطائهم
لانهم لان قوله لا تجتمع امتي على الخطا كما يدل على عدم اجتماعهم على الراي الخطا يدل على عدم اجتماعهم على القول
الخطا ايضا فلو اجتمعت على هذا القول الكاذب لزم كذبه وهو ان هذا القول المتفق عليه ان ثبت بالتواتر فقطعي
والا فظني لظنية طريقه الظنية نفسه نحو كالمتن القطعي الثابت بالسند القطعي الخ قال الحاجبي في مقام الاستدلال على الاستدلال
الاجماع قطعية ودلالة الخبر ظنية والاوجب العمل مع نقل الخبر الظني فوجوبه مع نقل القطعي اولى وليس غرضنا ان الاجماع
المنقول بخبر الواحد يفيد القطع حتى يحتج هذا وهذا مثال ان يقول احدنا ان الفعل الفلاني المحكي عن المعصوم مثلا اذا كان
واجبا فالنص المحكي اولى انتهى اقول ولا يخفى ما فيه فانه لا معنى محصل للاجماع على القول الخطا والاتفاق على
القول الصواب اذا اريد منه محض اللفظ او اتفاقهم في كيفية قراءة اللفظ واعرابه والا فالكلام من الاجماع على القول
على مؤداه ومفهومه ومع ذلك فلا يبقى فائدة له في المسائل الفقهية الا ان يبقى فائدة هو صيرورة المتن قطعيا وان
كانت الدلالة ظنية كالخبر المتواتر فهو له ان ثبت بالتواتر فقطعي يعني ان هذا المتنازع موافق للواقع ونفس الامر على
ما هو حقق المقام لانه قطعي الدلالة على مراد المجمعين الخ فلا معنى لقوله والا فظني لظنية طريقه الا لظنية نفسه
فان مراده من ذلك بقرينة المقابلة لا بد ان يكون انه بدون التواتر لا يعلم كون اللفظ موافقا للواقع ونفس الامر لكن

لكن ذلك بسبب ظنية طريقه لا بسبب ظنية نفسه لان نفسه قطعي موافق لنفس الامر وهو كالمتن فان اراد من الظني
ظنية نفسه كونه ظني الدلالة فيرد ان المراد قطع النظر عن الدلالة عن مراد القائل فالمراد عدم القطع بمراده
فلا وجه هذا الاشتراط فان قلت لعل مراده نظير ان ينقل احد آية ويذكر انها من القرآن لمن يعلم قطعا بان القرآن
قطعي وموافق لنفس الامر ولحده وبتعينه ولكن لا يعلم ان هذه الآية هل هي من القرآن ام لا فينقل فقطعي والا فظني
قلت ليس فيما نحن فيه من هذا القبيل بل من قبيل ما ورد في الشواذ زيادة بعض الكلمات او الآيات فالكلام في
ذلك انما هو ان هذه الاية قرآن ام لا واما ان القرآن ام لا فالاجماع ثابت ليس متحققة في المقام بخصوصها
حتى يتكلم في ان ذلك هل هو منها ام لا بل الشك في ان هذا اجماع ام لا فنا تارة جهة يعرف القرآن والمجتهد
الامر فيه له نحو كالمتن القطعي الثابت الى آخره لا يتم معنى هذا التشبيه فان اراد في المتن القطعي المتن القطعي
فلا معنى له مع كون المتن ظنيا وان اراد القطعي الدلالة فالمقرر ضعفه قوله قال الحاجبي ان الخبر الذي يسمعه
عن المعصوم بلا واسطة ليس بخبر الواحد ولا ظني بل هو قطعي الصدور نعم هذا الخبر ان يرويه عنه لم يحصل فرعه
يوجب القطع ظني ودلالته ايضا ظني ومراد ابن الحاجب عنه في هذا المقام جواز نقل هذا الخبر الراوي بطريق
حد يحكي لغيره ما هو يقيني له انه من الشارع بخلاف من يروي عن الشارع فانه يحكي ما هو ظني له انه من الشارع او ان
انتفى علمه ظنية الدلالة بجزئيات المقابلة بالنسبة الى كل وكل صدور الخبر انه قوله وليس غرضه الى آخره لا يتوهم
الفقيه اخر كلامه فقوله فالنص المحكي اولى فقد عرفت ان هذا التشبيه لا يتبع على ما بنى عليه المقام وان كان
لا يخفى ما يعرف الحاجبي كيف وليس بمنفعته الغرض كما عرفت

المقصد الثاني في الكتاب قانون

الحق جواز العمل بمحكمات
الكتاب نصا كان او ظاهرا خلافا للاخباريين حيث قالوا بمنع الاستدلال بكلمة الا على ما فسره المعصوم وقال ان
ان كل القرآن متشابه بالنسبة الينا ولا يجوز اخذ حكم منه الا من دلالة الاخبار على بيانه وهو الاظهر من مذهبهم او
بالظواهر فقط على ما يظهر من آخر وفصل بعض الافاضل فقال ان اراد ان لا يجوز العمل بالظواهر الخبرية حيث
افادتها الظن لمجهولة لمثل التخصيص والتقييد والنسخ وغيرها مما هو كثير بالنسبة الينا فلا يفيد الظن
وما افاد الظن منه فقد منعنا عن العمل به مع قول ان في القرآن محكما بالنسبة الينا ايضا فلا كلام معهم وان ارادوا
يحكم فيه اصلا فهو باطل انتهى اقول وهذا التفصيل غفلة عن محل النزاع فان هذا القائل بعد على الوجه الذي ذكره لا
له بالكتاب بل هو حرب في الاخبار ايضا وقد مر بيانه في باب وجوب البحث عن المخصص في العام بل النزاع في المقام
هو بالنسبة المخصص الكتاب واثبات هذا النزاع من جهة بعض الاخبار الدالة على ان علم القرآن مختص بالمعصوم
وانه لا يجوز تفسيره لغيرهم وذلك لا يختص بوقت دون وقت وزمان دون زمان واما ما ذكره المفصل فهو انما
يتم في زمان عروض الاختلالات لا في اول زمان النزول فنقول الحق القول بجواز العمل بها في الصدر الاول
الذي خوطب به المشافهون فلان الضرورة قاضية بان الله تعالى بعث رسوله وانزل اليه الكتاب بلسان قومه
على ما اراد وذلك لا يكون الا بمعرفته وفهمهم عن عزه وعدا ووعيدا واخبارا بالحجج وما كان ذلك الا لان يفهم
ويعتبروا به ويفقهوا وتفطنوا لمراده ودلائله ولا يجعل القرآن من باب اللغز والمعمى بالنسبة اليهم مع ان اللغز
والمعماة مما يظهر للذكي المتأمل من اهل اللسان والاطلاع على اصل الادب واشارته انما هو مبني على ذلك ايضا

الثالث بالمعجزة ولا ريب ان من اظهر معجزات نبينا صلى الله عليه وآله واجلها واشهرها هو القرآن والحق ان اعجاز القرآن من وجوه
اجلها واقواها البلاغة لا بحيث يكون الاعجاز بمخالفة اسلوبه لسائر الكلمات والمحققون ان البلاغة هو موافقة الكلام الفصيح لمقتضى
الحال وهو لا يعلم الا بمعرفة المعاني والقول بان العرب كانت تتوقف في فهم المعاني على بيان النبي من دون
ان يفهموه بانفسهم لا يعلم البلاغة سقط من الكلام مع ان الاخبار الدالة على جواز الاستدلال به ولزوم التمسك
به قريب من التواتر او متواترة منها ما ذكره امير المؤمنين عليه السلام في خطبته المذكورة في نهج البلاغة قال فيها والصلوة على
نبيه الذي ارسله بالفرقان ليكون للعالمين نذيرا وانزل عليه القرآن ليكون الى الحق هاديا وبرحمته بشيرا
قال ان [illegible] ناطق حجة الله على خلقه اخذ عليهم ميثاقه الى آخر ما ذكره ومن هذا النمط ومنها
خبر الثقلين الذي ادعوا تواتره بالخصوص فان الامر بالتمسك بالكتاب بتمام عطف اهل البيت عليهم السلام يعم في
كون كل منهما مستقلا بالافادة وعدم افتراقهما كما في بعض رواياته لا يدل على توقف فهم جميع القرآن على بيان
اهل البيت فان ذلك لاجل ايهام المتشابهات ونحوها لا يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم فانا نعرف
بما قال هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب الآية فان المراد هو متشابه الدلالة
والمحكم في مقابله وما يقال ان المراد من المتشابه مشتبه بحيث يحتمل ان يكون [illegible] بعنايه بالنسبة الى الواقع
المراد بالمحكم لما ثبتنا دون بعض الاخبار ان المحكم هو ما يراد التصريح المراد به الناسخ فيه ما لا يحتاج الى [illegible]
[illegible] ان يجري عادة الله في بيان الاحكام على النطق [illegible] الكلام وان الكلام لا يفيد اليقين بل اكثره
يفيد الظن من العمل بالاصل [illegible] في الحقائق وبالقرائن في المجازات مع احتمال ارادة المجاز واختفاء القرينة
على السامع واحتمال اشتباه القرينة بقرينة اخرى لبعدهم عن زمن الوحي ولا يشكل [illegible] محكم وما [illegible]
وحاصل التوقف في حال التكلم مع مخاطبه في ان هل حصل له اليقين بمراده [illegible] الظن بل هو توقف وكرر
القول واستقر [illegible] ثانيا ايضا فلا ينفك ذلك ايضا غالبا عن لفظ ان يحتمل لذلك الوجه وهكذا [illegible]
زيادة توضيح لذلك فالمراد من المتشابه هو ما لم يتضح دلالته بان يصير السامع مترددا لاجل خفاء القرينة
المجاز لتعدد المجازات وهكذا والحاصل ما لم يكن له ظاهر اريد منه سواء لم يكن له ظاهر او كان ولم يرد ولم يتبين
في غيره فان مع دلالته اما القطع بالمراد او للظهور المعهود الذي يكتفي العقلاء وارباب اللسان به فهو محكم في
مقابل المتشابه فخذ هذا ودع عنك ما استشكله بعضهم في هذا المجال لاطلاق المحكم في كلام بعض العلماء على
ما يراد منه النص او يدعي استفادة ذلك من بعض الاخبار ايضا وان في بعض الاخبار ما يدل على ان المحكم هو الناسخ
لا المنسوخ وان المنسوخ من المتشابهات فان الظاهر ان المراد من كون المنسوخ من المتشابهات انه يشتبه في عدم جواز
العمل به وان الناسخ محكم انه يجب العمل به في هذه الآية عكسه لان المقصود منها [illegible] في بيان المتشابه الكلام الآية
ومما ذكرنا يندفع ما يورد على الاستدلال برواية الثقلين ايضا من ان الامر بالتمسك بالكتاب لا يدل على ان المكلف
الفهم بنفسه بل الذي لا بد منه هو الاستعداد للفهم بعد الافهام وان لقنا بان هذا يتمسك به لن تضلوا لفظ
النبوي لا لفظ الكتاب حتى يكون محركة النزاع ولا ريب ان المتبادر منه التمسك بلا واسطة والاحتياج الى الترجمة
الغير مثلا لا يمنع من باب الاحتياج الى بيان الامام فانه يقبل العربي العجمي ايضا [illegible] وجوده انه يكفي الفهم

وانتفاءُ
واقواها
بالمتشابه
لاجل شدة الخفاء او

بنفسه بل يحتاج الى المترجم لو كان عجميا مثلا لا الى البيان ولو كان عربيا ايضا ومنها الاجماع في دلالة الحديث
على عدم الاحتياج الى بيان الامام بالمعنى الذي يحتاج اليه العربي ايضا ومنها الاخبار الكثيرة التي ادعوا تواترها
في عرض الحديث المشكوك فيه على كتاب الله والمراد بكتاب الله هو ما يفهمه اهل اللسان منه وما يتوهم ان العرض على
الائمة المتكلمين فيه متمسك بالكتاب عرض على الكتاب غلط لان الاعتماد على البيان لا على الكتاب كما لا يخفى ومنها
الاخبار الكثيرة التي ادعوا تواترها في عرض الخبرين المتعارضين على الكتاب استدل بها الائمة على [illegible] بالكتاب لاصحابهم وتنبيه ايام لذلك الاستدلال
بعض الاصحاب على بعضهم وهي كثيرة جدا متفرقة في موارد شتى لا نطيل بذكرها والحاصل ان هذه المقصد من
التي لا يحتاج الى البيان واما ادلة الاخباريين فهي الاخبار التي دل بعضها على حصر علم القرآن في النبي والائمة
مثل ما رواه الكليني عن الصادق عليه السلام قال انما يعلم القرآن من خوطب به وبعد تقدم ان جميع الحاضرين في مجلس الوحي او
الموجودين في زمانه كافة ممن خوطب به فلا يختص بهم ومارواه ايضا في الروضة عنه عليه السلام واعلموا انه ليس من
علم الله ولا من امره ان يأخذ احد من خلق الله في دينه بهوى ولا رأي ولا مقاييس قد انزل الله القرآن وجعل فيه
تبيان كل شيء وجعل للقرآن ولتعلم القرآن اهلا الى ان قال وهم اهل الذكر الذين امر الله هذه الامة بسؤالهم
وفيه انه ظاهر بل صريح في ان المراد علم جميعه وهو مسلم وفي معناه اخبار اخر والجواب عن الكل عدم الدلالة وعدم
ورود حديث صحيح صريح بل الاخبار صحاح ايضا في ان العلم منحصر فيهم وذلك وقطعا ولا ينفهما حد منهم والمحرم
الاستنباط منهم لا تاويله او تفسيره في سبيله كيف ولا يجزي على ذلك صريحا ولا ظاهرا ومنها الاخبار التي دلت على عدم
جواز التفسير بالرأي وادلتها ما نقله المحقق الطبرسي حيث قال في مجمع البيان واعلم ان الخبر قد صح عن النبي والائمة
القائمين مقامه ان تفسير القرآن لا يجوز الا بالاثر الصحيح والنص الصريح قال وروى العامة عن النبي انه قال من
فسر القرآن برأيه فاصاب الحق فقد اخطأ وفيه ان الظاهر ان المراد بالتفسير كما ذكره المحقق الطبرسي ايضا كشف المراد
عن اللفظ المشكل وتبيل التفسير كشف القناع ولا ريب انه لا يجوز الحكم بالمراد من الالفاظ المشتركة والمجملة في القرآن
بالرأي ويجوز الاستحسان العقلي من دون نص صحيح من الائمة او دليل معتبر فلا منافاة بين المنع عن التفسير بالرأي وجواز
العمل بالظواهر ويمكن ان يراد ان من ترك متابعة مقتضى وضع اللغة والتعارف في باب اللغة وابدع معنى للفظ بحسب
الاستحسانات مثل ما نرى ان المحقق الطبرسي كثيرا ما يفسر الالفاظ ويبين المعاني من دون نص ولا اثر واما ما
ذكره الفضل من انه يجوز العمل في القطعيات منه دون الظواهر المحتملة للنسخ والتخصيص ونحوه ففيه ما تري ان محل
النزاع ان كان ظاهرا من حيث انه ظاهر الكتاب فلا يضره هذه الاحتمالات قبل طروها مثل اوائل نزول الكتاب
فاذا نزلت آية كان يجوز العمل بها حتى يثبت لها ناسخ او مخصص او مقيد وان بعد نسخ هذه العوارض فيكل
مقتضيها اذا علم بها على وجهها والا فالحال فيه هو الحال في جميع ما يرد علينا في امثال زماننا من متعارضات الادلة
والمجتهدون ايضا يقولون بانه لا يجوز العمل بالعام الا بعد ملاحظة العارض بما يرد على ان القائم على لزوم الفحص عن المخصص
في العام ووجوب تحصيل القطع بالعدم او الظن وما يدل على ان الاصل من تتبع الاخبار ان اصحاب الائمة كانوا يعملون
بالاخبار العامة بمجرد الورود من دون الفحص عن المخصص وانهم ما كانوا يطلبون بالايات كذلك واجماعهم المستفاد من
طريقتهم هو الماضي في اخراج الاخبار عن هذا الحكم بخلاف الكتاب فانه من اغرب الدعاوي فيمن يقول في الكتاب نظير

ما قلناه في الاخبار انه يجب الفحص عن الناسخ والمنسوخ والعام والخاص ثم يعمل على ما يبقى ظاهرا بعد ذلك وهذا
لا ينافي جواز العمل بالظواهر على ما هو محل النزاع واما الاستدلال بما دل على حرمة العمل بالظن في منع العمل بظواهر
فان كان بالآيات فنقول وان كان لا يتم الا الزاما والا فعند هذا المفصل ان ما دل عليها من المحكمات القطعية الدلالة
لا من الظواهر اكد ذلا لانها موضوعة لظهورها في اصول الدين … قطعيتها الا انها عمومات مخصصة واطلاقات
بالظواهر لما بينا من الادلة على حجية الظن الحاصل منها … الظن الحاصل بعد انقطاع سبيل العلم الى الاحكام
في امثال زماننا كما سنبينه ومن جميع ذلك ظهر ان حجية ظواهر القرآن على وجه ما بالنسبة الى بعض اهل العلم
الحجية مثل حال المخاطبين بها وبالنسبة الى غيرهم الشافعيين مظنون الحجية ذكرناها مظنون الحجية انما يظهر لو علم
كان مستفيده دلالة الاخبار وجوب التمسك بها لكل من يفهم منها شيئا واما بظن لو نعلم حجية الخصوص كان
يعتمد على حجية الظن الحاصل من تلك الظواهر ولو بضميمة اصالة عدم النقل وعدم التخصيص والتقييد بعد ذلك فان
ذلك انما يثبت حجيته وقت انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية وانحصار الامر في الرجوع الى الظن ولما كان الاخبار
من باب الخطابات الشفاهية فيكون دلالتها على حجيتها للكتاب يعلوم الحجية انما هو لمن افيض بها الاخبار
وحكمها بالنسبة الينا ايضا لم يعلم دليل عليه بالخصوص … في القسم الآخر فعليك على كربتك وانظر
لتتمة الكلام **قانون** قالوا القرآن متواتر فما نقل احادا ليس بقرآن لانه مما يتوفر الدواعي على نقله وما كان
كذلك فالعادة تقتضي بتواتر تفاصيله اما الصغرى فلما تضمنته من التحدي والاعجاز وكونه اصل سائر الاحكام واما
الثانية فظاهرة اقول اما تواتر القرآن في الجملة ووجوب العمل بما في ايدينا اليوم فمما لا شك فيه ولا شبهة
لكن تواتر جميع ما نزل على محمد ص غير معلوم وكذا وجوب تواتره واما الثاني فلان الثابت لا ينحصر في التحدي واثبات
النبوة للمرسل وعن بنيه الآخر ان بعض المعجزات لم يثبت تواتره وانهم يحكم بمنع المكلفين على انفسهم اللطف كما
في شهود الامام ع واما الاول اعني تواتر جميع ما نزل فيظهر في حجيته من مباحث الاول انهم اختلفوا في
وقوع التحريف والنقصان في القرآن وعدمه فعن اكثر الاخباريين انه وقع فيه التحريف والزيادة والنقصان وهو الظاهر
من الكليني وشيخه علي بن ابراهيم القمي والشيخ احمد بن ابي طالب الطبرسي صاحب الاحتجاج وعن السيد والصدوق والمحقق
الطبرسي وجمهور المجتهدين عدمه وكلام الصدوق في اعتقاداته يعرب عن ان المراد بما ورد في الاخبار الدالة
على ان في القرآن الذي جمعه امير المؤمنين ع كان زيادة لم تكن في غيره انها كانت من باب الاحاديث القدسية
لا القرآن وهو بعيد والاولى على الاول على ما ذكره الفاضل السيد نعمة الله ره في رسالة منبع الحيوة وجوه منها
الاخبار المستفيضة بل المتواترة مثل ما روي عن امير المؤمنين ع انه سئل عن المناسبة بين قوله تعالى وان خفتم
ان لا تقسطوا في اليتامى … فقال لقد سقط بينهما اكثر من ثلث القرآن وما روي عن الصادق ع في قوله تعالى كنتم خير
امة قال كيف تكون خير امة وقد قتلوا ابن رسول الله ص ليس هكذا نزلت وانما نزلت كنتم خير ائمة
اي الائمة من اهل البيت ومنها الاخبار المستفيضة في ان آية الغدير هكذا نزلت يا ايها الرسول بلغ ما انزل
اليك من ربك في علي وان لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس الى غير ذلك مما لو جمع لصار كتابا
كبيرا ومنها ان القرآن كان ينزل منجما على حسب المصالح والوقائع وكتاب الوحي كانوا ما يقرب من اربعة عشر رجلا

من الصحابة وكان رئيسهم امير المؤمنين ع وقد كانوا في الاغلب ما يكتبون الا ما يتعلق بالاحكام والا ما يوحى اليه في المحافل
والمجامع واما الذي كان يكتب ما نزل عليه في خلواته ومنازله فليس هو الا امير المؤمنين ع لانه كان يدور معه كيف ما دار
فكان مصحفه اجمع من غيره من المصاحف فلما مضى رسول الله ص الى لقاء حبيبه وتفرقت الاهواء بعده جمع امير المؤمنين ع
القرآن كما انزل وشده بردائه واتى به الى المسجد فقال لهم هذا كتاب ربكم كما انزل فقال عمر ليس لنا فيه حاجة هذا
عندنا مصحف عثمان فقال لن تروه ولن يراه احد حتى يظهر القائم ع الى ان قال وهذا القرآن كان عند الائمة ع يتلونه
في خلواتهم وربما اطلعوا عليه بعض خواصهم كما رواه ثقة الاسلام الكليني ره باسناده الى سالم بن سلمة قال قرأ رجل
على ابي عبد الله ع وانا استمع حروفا من القرآن ليس على ما يقرؤها الناس فقال ابو عبد الله ع كف عن هذه القراءة
واقرأ كما يقرأ الناس حتى يقوم القائم ع فاذا قام ع قرأ كتاب الله على حده واخرج المصحف الذي كتبه علي ع …
هذا الحديث وامثاله مما يدل على ثبوت شيء آخر نقص من هذا القرآن الذي في ايدينا بان المراد انا نقص التفسير
وتغييره الى ما ليس مراده نعم او نقص ما قرئ به يعني انهم ع كتبوا في مصاحفهم تفسير الآيات واحكامهم كانوا يلتقطون
بها فمنعوهم من ذلك او ان اصحابهم كانوا يعترضون الآيات بشيء لم يكن اظهاره صلاحا الى وقتهم فامروهم بالكف من
ذلك حتى يظهر القائم ع فيظهره لانه كان شيء في القرآن واجلا فاخرجوه وهو بعيد بل يمكن جريانه في كثير من
القرآن بوجه من الوجوه ثم قال السيد بعد نقل الحديث وهذا الكتاب وما بمعناه … تلاوة هذا
المصحف والعمل باحكامه ثم ذكر حكاية جمع عثمان ما عند … من مصاحف كتاب الوحي … بينها
لما ارتكب هذا الامر الشنيع الذي صار من اعظم المطاعن عليه ثم نقل عن كتاب سعد السعود للسيد ابن طاووس ره
انه نقل عن محمد بن بحر الرهني من اعاظم علماء العامة في بيان التفاوت في المصاحف التي بعث بها عثمان الى اهل الامصار
قال اتخذ عثمان سبع نسخ فحبس منها في المدينة مصحفا وارسل الى اهل مكة مصحفا والى اهل الشام مصحفا والى
والى اهل الشام مصحفا والى الكوفة مصحفا صح
اهل اليمن مصحفا والى اهل البحرين مصحفا ثم عدد ما وقع بينها من الاختلافات بالكلمات والحروف مع انها
كلها بخط عثمان فكيف حال ما ليس بخطه ثم ذكر السيد الاختلاف الواقع في ازمان القراء وذلك بان المصحف الذي
وقع اليهم خال من الاعراب والنقط كما هو الآن موجود في المصاحف التي هي بخط مولانا امير المؤمنين ع واولاده ع
المعصومين وقد شاهدنا عدة في خزانة مولانا الرضا ع نعم ذكر جلال الدين السيوطي في كتابه الموسوم بالاتقان
السبعة ان ابا الاسود الدؤلي اعرب مصحفا واحدا في خلافة معاوية وبالجملة لما وقعت اليهم المصاحف على ذلك الحال
تصرفوا في اعرابها ونقطها وادغامها واما لها ونحو ذلك من القوانين المختلفة بينهم على ما يوافق مذاهبهم في
اللغة العربية كما تصرفوا في النحو وصاروا الى ما دونوه من القواعد المختلفة قال محمد بن بحر الرهني ان كل واحد
من القراء قبل ان يتجدد القارئ الذي بعده كانوا لا يجيزون الا قراءته ثم لما جاء القارئ الثاني انتقلوا عن ذلك
المنع الى جواز قراءة الثاني وكذلك في القراءات السبعة فاشتمل كل واحد على انكار قراءته ثم عادوا الى خلاف
ما انكروه ثم اقتصروا على هؤلاء السبعة مع انه قد حصل في علماء المسلمين والعاملين بالقرآن ارجح منهم …
زمان الصحابة ما كان هؤلاء السبعة ولا عددا معلوما من الصحابة للناس يأخذون القراءات عنهم ثم ذكر
… الصحابة لنبيهم ع على الحوض اذا سألهم كيف خلفتموني في الثقلين من بعدي فيقولون اما الاكبر فحرفنا …

وبدّلناه وان الاصح فقلناه ثم يذادون عن الحوض فما الدليل على انتفاء قوله تعالى لا يأتيه الباطل من بين
يديه ولا من خلفه ولا دلالة فيه اصلا كما لا يخفى وعن قوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وفيه انه
لا يدل على عدم التغيير في القرآن الذي بايدينا فيمكن كونه محفوظا عند الائمة ع في حفظ اهل القرآن في مصداق
الآية ولا ريب ان ما في ايدينا ايضا محفوظ من ان يتطرق اليه نقص آخر او زيادة مع احتمال ان يراد من قوله
لحافظون الحافظون وان القول بجواز التبديل يفتح باب الكلام على اعجاز القرآن وعلى استنباط الاحكام منه وفيه
انه لا يخرج بذلك عن كونه معجزا لبقاء الاسلوب والبلاغة الذين هما مناط الاعجاز في غالبه ايضا بوجوه الاعجاز
ايضا مع انه تدل الاخبار على حصول الزيادة وادعى على عدمها الاجماع الشيخ والطبرسي في التبيان ومجمع البيان
والذي له مدخلية في الاخراج عن حد الاعجاز هو الزيادة غالبا وكذا لم يظهر وقوع التحريف في آيات الاحكام
مع انه لو وقع فليس باعظم من غيبة الامام وما ورد من الاخبار الدالة على وجوب التمسك بالكتاب والارجاع اليه
وعرض الاخبار على كتاب الله ونحو ذلك وفيه ان ما ورد من هذه الاخبار عن النبي ص لا ينافي ما ذكرنا فانه
امر بالتمسك بالاوصياء مع انهم صاروا ممنوعين عن التبليغ كما هو حجة واما ما ورد من الائمة ع فلا ينافي
والعمل بها من باب التقية وحكم الله الظاهري كما نقول في القراءة السبعة المتواترة وما يترتب على ذلك او نقول
الا نلتزم بتغير الاحكام بما ذكر في الكتاب الذي بايدينا اليوم بل هو حجة وان كان لا ينافي ذلك حذف بعض
الكلمات عنه كذكر اسماء اهل البيت والمنافقين وعدم ذكر بعض الاحكام ايضا بل الظاهر من الاصحاب دعوى الاجماع
على عدم وقوع تحريف وتغيير في الكتاب يوجب تغير الاحكام الثاني المشهور كون القراءات السبعة متواترة
وهي المروية عن مشايخ السبعة وهم نافع وابو عمرو والكسائي وحمزة وابن عامر وابن كثير وعاصم وادعى عليها
الاجماع جماعة من اصحابنا وبعضهم الحق بها قراءات الثلث الباقية ايضا ومشايخها ابو جعفر ويعقوب وخلف و
هو المشهور بين المتأخرين وممن صرح بكونها متواترة الشهيد في الذكرى والشهيد الثاني في روض الجنان
بعد نقل الشهرة عن المتأخرين وشهادة المحقق الشهيد على ذلك قال ولا يقصر ذلك عن ثبوت الاجماع بخبر
الواحد فيجوز القراءة بها بل المتأخرين مع ان بعض القراء من المتأخرين اوردوا كتابا في اسماء الرجال الذين نقلوها
في كل طبقة وهم يزيدون على ما يعتبر في التواتر فيجوز القراءة بها كل مرة وبعضهم زاد على ذلك وهو مجوز
انكر الزمخشري تواتر السبعة ووافقه على ذلك جماعة من اصحابنا قال السيد الفاضل المتقدم ذكره بعد حكمه
بعدم التواتر فقد وافقنا عليه السيد الاجل علي بن طاوس ره في مواضع من كتاب سعد السعود وغيره وصاحب
الكشاف عند تفسير قوله تعالى وكذلك زين لكثير من المشركين قتل اولادهم شركاؤهم ونجم الائمة الرضي ره حيث
في شرح الرسالة احدهما عند قول ابن الحاجب اذا عطف على الضمير المجرور اعيد الخافض حيث ان ظاهر الاكثر
القراءة متواترة ان كانت جوهرية اي من قبيل جوهر اللفظ كملك ومالك مما تختلف خطوط المصحف والمعنى
لانه قرآن وقد ثبت اشتراط التواتر فيه واما ان كانت ادائية اي من قبيل الهيئة كالامالة والمد واللين
لان القرآن هو الكلام وصفات الالفاظ ليست كلاما ولانه لا يوجب ذلك اختلافا في المعنى فلا يتعلق فائدة مهمة
بتواتره انتهى لكن الظاهر ان مراد الاصحاب من يدعي تواتر السبعة او العشرة هو تواترها عن النبي ص وعن الائمة ع

تبارك كما يشير اليه ما سننقله من شرح الالفية ويشكل بعد ذلك ما عرفت مما نقلنا في القانون السابق فتصير ان كان
مرادهم تواترها عن الائمة يعني تجويزهم ع قراءتها والعمل على مقتضاها فهذا هو الذي يمكن ان يدعى علمهم بها في
لاذنهم بقراءة القرآن كما يقرأ الناس وتقريرهم لاصحابهم على ذلك وهذا لا ينافي عدم علمية صدورها عن النبي ص ووقوع
الزيادة والنقصان فيه والاذعان بذلك والسكوت عما هو ادون بطريقة الاحتياط واما الاستدلال على كون
السبع من الله تعالى بما ورد في الاخبار ان القرآن نزل على سبعة احرف فهو لا يدل على المقصود وقد ادعى بعض القراء
واختلفوا في معناه على ما يقرب من اربعين قولا وقال ابن الاثير في النهاية في الحديث نزل القرآن على سبعة احرف
كلها كاف شاف اراد بالحرف اللغة يعني على سبع لغات من لغات العرب اي انها متفرقة في القرآن فبعضه بلغة قريش
وبعضه بلغة هذيل وبعضه بلغة هوازن وبعضه بلغة اليمن وليس معناه ان يكون في الحرف الواحد سبعة اوجه
على انه قد جاء في القرآن ما قرئ بسبعة وعشرة كقوله تعالى مالك يوم الدين وعبد الطاغوت ومما يبين ذلك
ابن مسعود اني قد سمعت القراء فوجدتهم متقاربين فاقرأوا كما علمتم انما هو كقول احدكم هلم وتعال واقبل
وفيه اقوال غير ذلك هذا احسنها انتهى كلامه ره وذكر القاموس مثل ذلك مع ان الكليني روى في الحسن كالصحيح عن
الفضيل بن يسار قال قلت لابي عبد الله ع ان الناس يقولون ان القرآن نزل على سبعة احرف فقال كذبوا
اعداء الله ولكنه نزل على حرف واحد من عند الواحد فالمنافي لظاهر ما تقدم ع كذبهم لا يجمل فهم من النزول على سبعة
احرف النزول على القراءات السبع كما هو الظاهر من قوله نزل على حرف واحد من عند الواحد فلا ينافي صحة الخبر
اذا اريد منه اللغات السبع او البطون السبع او نحو ذلك مثل ما رواه الصدوق مسندا عن امير المؤمنين ع انه قال ان الله
تبارك وتعالى انزل القرآن على سبعة اقسام كل منها شاف كاف وهي امر وزجر وترغيب وترهيب وجدل
ومثل وقصص ومثلها رواه العامة عن النبي ص وكذا ما رواه ايضا عن زرارة عن الباقر ع قال ان القرآن واحد نزل
من عند الواحد ولكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة ويؤيد ما ذكرنا ان المراد بالسبعة ليس القراءات السبع ما رواه
في الخصال عن حماد قال قلت لابي عبد الله ع ان الاحاديث تختلف عنكم قال فقال ان القرآن نزل على سبعة احرف وادنى ما
للامام ع ان يفتي على سبعة وجوه ثم قال هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب وما رواه العامة عنه
ان القرآن نزل على سبعة احرف لكل آية منها ظهر وبطن ولكل حرف حد ومطلع وفي رواية اخرى ان للقرآن ظهرا
وبطنا ولبطنه بطنا الى سبعة ابطن نعم روى في الخصال عن عيسى بن عبد الله الهاشمي عن ابيه عن آبائه قال
قال رسول الله ص اتاني آت من الله تعالى فقال ان الله يأمرك ان تقرأ القرآن على حرف واحد فقلت يا رب وسع
على امتي فقال ان الله يأمرك ان تقرأ القرآن على سبعة احرف وهذه الرواية مع ضعف سندها ايضا غير واضحة
الدلالة على المطلوب وكيف كان فدعوى تواتر السبعة عن النبي ص محل كلام وقد ذكر السيد المتقدم ذكره في باب
منع تواترها ايضا انهم نصوا على انه كان لكل قارئ راويان يرويان قراءته نعم اتفق التواتر في الطبقات
اللاحقة وايضا تواترها عنهم كيف يثبت وكم من آحاد المخالفين استبدوا بآرائهم كما تقدم واسنادهم الى النبي
ان ثبت فلا حجة فيه مع ان كتب القراءات والتفاسير مشحونة من قولهم قرأ حفص كذا وعاصم كذا وفي قراءة علي
ابن ابي طالب ع واهل البيت ع كذا بل ربما قالوا في قراءة رسول الله ص كذا كما يظهر من الاختلاف المذكور في قراءة

غير المنسوب بعضهم ولا القصا الين والحاصل انهم يبطلون قراءة القراء السبعة لقراءة المعصومين آه فكيف تكون القراءة السبع
متواترة من الشارع انتهى ما ذكره ويمكن ان يقال ان الراويين كانا يرويان القراءة عن شيخهم بعنوان ان شيخهم كان يقرأ كذا يعني
ان الشيخ كان يختار هذه القراءة من جملة القراءات المتواترة فتخصيص الراويين بالنقل انما هو لاجل اسنادهما الاختيار
والترجيح لا رواية اصل القراءة حتى يستند في منع حصول التواتر بذلك وذلك لا ينافي مخالفتهم للمعصومين آه لانهم كانوا
يختارون ما نقل عنهم وقد يعلل بعدم تواتر السبع ايضا باختلاف القراء في ترك البسملة فقد نقل متواترا عن قراءة
كثير منهم ترك البسملة مع ان الاصحاب مجمعون على بطلان الصلاة بتركها فكيف يحكمون ببطلان المتواتر عن النبي ص وفيه
تأمل واما على ما بنينا عليه من كون ذلك تجويزا من الائمة فيمنع الجواب باستثناء ذلك كما ورد في الاخبار المستفيضة من
كون البسملة جزءا والمعتقد انا نعم عليه ثم ان الشهيد الثاني قال في شرح الالفية واعلم انه ليس المراد ان كل
ما ورد من هذه القراءات متواتر بل المراد انحصار التواتر الآن فيما نقل من هذه القراءات فان بعض ما نقل عن السبعة
شاذ فضلا عن غيرهم كما حققه جماعة من اهل هذا الشأن والمعتبر القراءة بما تواتر من هذه القراءات وان ركب
بعضها في بعض ما لم يكن مترتبا بعضه على بعض بحسب العربية فيجب مراعاته كتلقي آدم من ربه كلمات فانه لا يجوز الرفع
فيهما ولا النصب وان كان كل منهما متواترا بان يأخذ رفع آدم من غير قراءة ابن كثير ورفع كلمات من قراءته فان
ذلك لا يصح لفساد المعنى ونحوه وكفلها زكريا بالتشديد مع الرفع او بالعكس وقد نقل ابن الجزري في النشر
عن اكثر القراء جواز ذلك ايضا واختار ما ذكرناه واما اتباع قراءة الواحد من العشرة في جميع السورة فغير واجب
بل ولا مستحب فان الكل من عند الله نزل به الروح الامين على قلب سيد المرسلين تخفيفا عن الامة وتهوينا على اهل
هذه الملة وانحصار القراءة فيما ذكر امر حادث غير معلوم في الزمن السابق بل كثير من الفضلاء انكر ذلك خوفا من التباس
الامر وتوهم ان المراد بالسبعة هي الاحرف التي ورد في النقل ان القرآن انزل عليها والامر ليس كذلك فالواجب القراءة
بما تواتر منها انتهى واختصار القراءة ثم متشابه المتقدم والاطراد ابتداء تحقيق بعض اقسام في المقصد الاول
هو هذا القدر كما يشير اليه ما نقلناه عن النهاية ثم ان ما توافقت فيه القراءات فلا اشكال والمشهور في المختلفات
لعدم الترجيح ويشكل الامر فيما يختلف فيه الحكم في ظاهر اللفظ مثل يطهرن ويطّهرن فان ثبت مرجح كما ابتنا التخيير هنا
فيعمل عليه وما يتفرع على ما ذكرناه من الخلاف في هذه الآية والمقصد التخيير في العمل وقال العلامة في المنتهى احب
القراءات الي ما قرأه عاصم من طريق ابي بكر بن عياش وطريق ابي عمرو بن العلاء فانها اولى من قراءة حمزة والكسائي
لما فيهما من الادغام والامالة وزيادة المد وذلك كله تكلف ولو قرأ به صحت صلاته بلا خلاف الى ان قال ولا يجوز
لعدم ثبوت كونه قرآنا وذهب بعض العامة الى ان الشاذ ملحق بخبر الآحاد يجوز العمل به وهو مشكل لان اثبات السنة باخبار
الآحاد قام الدليل عليه بخلاف الكتاب وذلك كقراءة ابن مسعود في كفارة اليمين فصيام ثلاثة ايام متتابعات فقيل
ينزل منزلة الخبر لانها رواية ام لا لانه انما ينقل خبرا والقرآن لا يثبت بالآحاد ويتفرع عليه وجوب التتابع في كفارة
اليمين وعدمه ولم يثبت الحكم عندنا من هذه القراءة **المقصد الثاني** في السنة وهو قول المعصوم او فعله او تقريره
الغير العادية وفيه مطالب **المطلب الاول** في القول **قانون** الحديث هو ما يحكي قول المعصوم او فعله او تقريره
والفرق ان حكاية الحديث القدسي داخلة في السنة وحكاية هذه الحكاية عنهم داخلة في الحديث واما نفس الحديث القدسي

القدسي فهو خارج عن السنة والحديث والقرآن والفرق بينه وبين القرآن ان القرآن هو المنزل للتحدي والاعجاز بخلاف
الحديث القدسي وقد يعرف الحديث بانه قول المعصوم او حكاية قوله او فعله او تقريره ليدخل فيه اصل الكلام المسموع
عن المعصوم والاسبق عدم النقل هو عدم الدخول لكونه كلاما في الاغلب اعتراف وصفا بخلاف حكايته فانه وامثاله
ونفس الكلام المسموع هو الذي يسمونه بالمتن ومتن الحديث مغاير لنفسه وقد جعلنا ان ما لا ينتهي الى المعصوم
حديثا وان القاسم فاكتفوا فيه بالانتهاء الى احد الصحابة او التابعين ايضا والكلام فيما يرد على التعريفات وصحتها
وردها هنا مما يشغلنا عما هو اهم فلنقتصر على ذلك ثم ان الخبر قد يطلق على ما يرادف الحديث كما هو مصطلح اصحاب
الدراية وقد يطلق على ما يقابل الانشاء وقد عرفت تعريفه على الاول واما على الثاني فهو كلام لنسبته خارج يطابقه
والمراد بالخارج هو الخارج عن مدلول اللفظ وان كان في الذهن وذلك كان مثل علمت وليس الاعيان الخارجية في علمه
الخارجية ليشمل في كونها امرا اعتباريا لا امرا مستقلا موجودا وايضا الوجود الخارجي على ما ذكره بعض المحققين هو ما
كان الخارج ظرفا لوجوده لا لنفسه ولا ريب ان الخارج ظرف لنفس النسبة لا لوجودها فان قولنا زيد موجود في الخارج يعني
ان وجود زيد في الخارج لا لنفسه وان حصول القيام لزيد مثلا فليس وجوده في الخارج حتى يكون موجودا خارجيا
بل هو بنفسه في الخارج فالحاصل ان الوجود الخارجي هو زيد لا وجوده والقيام لا حصوله لانه لو فرض حصول الوجود
وجودهما يكونان موجودين خارجيين لزم التسلسل ويمكن حصول القيام انه امر خارجي لا وجوده خارجي وكذلك وجود زيد
وبالجملة النسبة في الخبر ثابتة في الواقع مثل النسبة الذهنية اما ام لا وان الانشاء فانما يثبت نسبة بالتلفظ
اليها وايقاعها ويوجدها بنفس الكلام الانشائي فقولنا بعت اذا استعمل في وضعه الحقيقي فلا يمكن ان يكون البيع
في نفس الامر قبل هذا الكلام حتى يطابقه بخلاف بعت للاخبار فان البيع يوجد بهذا اللفظ ونيابة في ذلك جواب
عما يقال ان الظاهر مثلا ان يقول رجل لزوجته ان كلمت فلانا فانت طالق كما هو الحجة فان الظاهر وان كان لا يحتمل
بحجة النطق بل يمكن معنا يحصل الشرط ولكن الحكم الحاصل من هذا اللفظ انما يحصل به ولا خارج له يطابقه او
خالف من الرد ونا هو من الوارد لا ينافي حصوله به ومن هذا القبيل حصول صيغة الاجازة مع تأخر زمان الاجازة
الصيغة وصيغة الامر المعلق على شرط وقيل في تعريف الخبر انه كلام يحتمل الصدق والكذب وقيل التصديق والتكذيب
وقد يمنع على ذلك مثل قال الاكثر وجماعة من اخرة يعتقد ان زيدا مخبر عنه كما هو ان فاخبره احد مخبر بذلك كذا
فيقع الظاهر لصدق الخبر وهو يشكل بان المتعارف في ذلك ارادة الخبر الصادق بل الصدق انما هو مدلول الخبر
الكذب انما هو احتمال عقلي وان علم ان المراد مطلق الخبر فكذلك وقد يتوهم ان تعريف الخبر بذلك مع انهم عرفوا الصدق
بانه الخبر المطابق على ما هو به يستلزم الدور وقد يجاب عنه بان المراد بالخبر في تعريف الصدق هو مطلق الاعلام
وان المراد في التعريف صدق المتكلم لا الكلام والصدق في تعريف الخبر هو صدق الكلام وان شئت فغير في تعريف
الخبر فقل صدق الخبر هو مطابقته للواقع ولا اشكال وقد اختلفوا في تعريف صدق الخبر وكذبه على اقوال المشهور
الاول ان الصدق مطابقة الواقع والكذب عدم مطابقته للتبادر والاجماع على ان اليهودي اذا قال الاسلام
حق لم يحكم بصدقه واذا قال هلال قد يحكم بكذبه وذهب النظام ومن تبعه الى ان الصدق مطابقته لاعتقاد المخبر
اي ما يطابق الواقع والكذب عدمها وان طابق الواقع فقول القائل السماء تحتنا معتقدا ذلك صدق والسماء فوقنا غير معتقد

ذلك كذب والمراد بالاعتقاد ما يعم الظن وهو الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض عند المخبر والعلم وهو الحكم الذهني الجازم
الثابت المطابق للواقع الذي لا يزول بتشكيك المشكك والجهل المركب هو الحكم الجازم الغير المطابق سواء زال بتشكيك
المشكك ام لا والاعتقاد المشهور اي الحكم الذهني الجازم الذي يقبل التشكيك وان اراد ان يقول ان التشكيك في الاعتقاد
المشهور العيني في بعض افراده يحتمل العلم والا يخرج عنه العلم وما لا يقبل التشكيك من افراد الجهل المركب ويدخل فيه
الاعتقاد الجازم المطابق للواقع الذي يقبل التشكيك وربما يقال ان العلم هو الحكم الجازم الذي لا يقبل التشكيك والاعتقاد
المشهور وهو ما يقبله وقسم الاعتقاد الى الكذب والظن وهو معرفة الجهل المركب وما يقبل في وضعه ان الجهل المركب يقبل
التشكيك مع انه يكون ربما قامت البرهان بنزه علمه ان العلم ايضا ربما يقبل التشكيك بالقاء الشبهة فان
المراد بقبول التشكيك احتمال نقص الاجمال لا نرى حصول الشك المحرم عليه ان الاعتقاد الجازم الذي يقبل
التشكيك ربما يكون مطابقا للواقع ايضا فكيف كان فالمراد العلم والظن والجازم به المشهور صادق عند
خلاف الوهم يعني ان الراد بالخبر الطرف الذي هو راجح عند المخبر فهو كاذب وكذا ما كان مشكوكا عند عدم كونه
الاعتقاد وان كان بانتفاء الاعتقاد والمراد ان مدلول الخبر يتصف بالكذب والاظهر ان الخبر
انه حين كاذب اصح النظام بقوله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون فانه تعالى جعلهم كاذبين في
انك لرسول الله مع انه مطابق للواقع فالشاهد بالكذب انما يكون من جهة مخالفة اعتقادهم واجيب بعض وجوه
انهم كاذبون فيما تضمنه شهادتهم من ادعائهم انه من صميم القلب كما يدل عليه تأكيد الكلام بانواع التأكيد من ذكر
كلمة ان واللام والجملة الاسمية لا يقال ان هذا لا يبطل قوله لان دعوى المواطأة وكون الشهادة من صميم القلب
لمعتقدهم ايضا فانا نقول انه غير مطابق للواقع ايضا فلم يثبت ان وصفه بالكذب لما ذكر دون ما ذكرنا وثانيها انه
راجع الى الاخبار كما شهدوا به الجملة الخارجية وثالثها انه راجع الى اللازم فائدة الخبر وهو كونهم عالمين بذلك
ورابعها ان المنافقين قوم يشهدون بالكذب وهو عادتهم وشيمتهم فلا يعتمد بشهادتهم ولا يعتقد بانهم فان الكذب
والصدق وخامسها انهم كاذبون في تسميته شهادة لاشتراط مواطأة القلب اللسان في مفهوم الشهادة
ان تسميتهم كانت اخبارا ان ذلك شهادة فيقول التسمية الخبر والتسمية ليس بخبر وما يرجع الى الواقف في مفهوم
الشهادة وسادسها انه على تقدير تسليم رجوع التكذيب الى قولهم انك لرسول الله فالمراد انهم كاذبون في تسمية
الخبر الناس لانهم يعتقدون ان هذا غير مطابق للواقع وسابعها انه راجع الى حلفهم على انهم لم يقولوا لا تنفقوا على من عند
رسول الله ولم يقولوا لئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعز منها الاذل كما هو المحفوظ الى ان الصدق مطابقة الاعتقاد والواقع
والكذب مخالفتهما معا وان هناك واسطة وحاصله ان الخبر اما مطابق للواقع اولا وكل منهما اما مع اعتقاد المطابقة
او اعتقاد عدمها او الشك او عدم الشعور فالصدق هو المطابقة مع اعتقاد المطابقة والكذب هو المخالفة مع اعتقاد المخالفة
والست البواقي وسائط بينهما واستدل على ثبوت الواسطة بقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة فان الكفار
انحصروا اخبار النبي صلى الله عليه وسلم بالحشر والنشر وعن نبوته في الافتراء وهو الكذب والاخبار حال الجنة على سبيل منع الخلو كما هو مقتضى
كلمة ام والمراد بالثاني غير الكذب لانه قسيمه والاخبار حال الجنة ولا بد ان يكون الثاني غير الكذب لانتفاء الترديد بين الشيء ونفسه معا ليس معه وغير الصدق لانهم اعتقدوا عدمه
ولعدم دلالة قوله ام به جنة على ارادة ذلك فلا بد ان يكون هناك واسطة يحمل عليها فظهر انهم عقلاء من اهل

اللسان عارفون باللغة وكون الخبر صادقا في نفس الامر لا ينافي كونه واسطة بينهما بزعمهم والحاصل انهم اعتقدوا
ان هذا الخبر خبر ليس من قسم الصدق ولا من قسم الكذب بل هو قسم ثالث وخطاؤهم في انه قسم ثالث لا ينافي
صحة اطلاقهم الخبر على شيء ثالث واطلاقهم دليل على صحة الاطلاق عليه واجيب بان الترديد بين الافتراء وعدم الافتراء
والافتراء هو الكذب عن عمد لا عدم الجنون فهذا ترديد بين نوعي الكذب ومن ضرورات القصد انما دخل في جنسهم
الافتراء وهو الكذب من الافعال المنسوبة الى ذوي الارادات وكل ذي اختيار فعل اختياري مستقل من قبله الاستفهام
عام يفترقا ان التفارق على اختيار الاختيار لا يوجب انقطاع الخيار بل هو بعد اجراء ذلك في بعض الافعال فيعم
عدم الافتراء القصد والاختيار ولو سلم عدم المدخلية للقصد في الموضع له ولا من جهة الاستعمال فنقول ان الدليل
لما دل على ما اخترناه من مذهب الجمهور نحمل هنا على الارادة والقصد ولو كان مجازا جمعا بين الادلة وربما يجاب
ترديد بين الكذب وما ليس بخبر فان الكلام الذي لا قصد معه ليس بخبر وفيه ان مدخلية القصد في كون الكلام
خبرا وهو كما ترى واعلم ان هذه الاية على تقدير تسليم دلالتها فانما يدل على ثبوت الواسطة لا على تحقق معنى الصدق
والكذب فان غاية ما يثبت من الاية اطلاق الكذب بها على ما خالف الواقع والاعتقاد بزعمهم اما الحصر فيهم فلا
اذ لم يثبت حقيقة الكذب كما الصدق بطريق الاولى ثم على تقدير تسليم اثبات الواسطة فانما يثبت واسطة
من الوسائط وهو كون الخبر لا عن شعور المخبر المطابق للواقع كما هو معتقدهم على ما فهمه العضد وذكر شيخنا البهائي
ان الثابت بها ثلث واسطة ما الخبر لا عن قصد وشعور مع الشك في مطابقة الواقع ومع اعتقادها بان يكون في
زعمهم القاصدات الشك في الصدق لا يكون الا عن مجنون فيكون اعتقاد الصدق ادركه في توجيه ان الكفار
يقولون ان خبره مخالف للواقع جزما فان كان مع اختياره بثبوته يعتقد عدم المطابقة للواقع فهو كذب لان
طريقة العقل وان كان يعتقد المطابقة للواقع او يشك في المطابقة وعدمها فهو مجنون لانه يشبه المجنون
ان الشك في المطابقة وعدم المطابقة لا يصدر عن عاقل ولا ينبغي ان يصدر مثله الا عن المجنون فضلا عن اعتقاد
المطابقة ويرد على ما ذكره انه لا يثبت الا واسطتين لانه لا يصح في حال الاخبار ما لا قصد فيه ولا شعور في
الكلام لان التشبيه بالجنون اما من جهة حالاته وافكاره او من جهة نطقه كلماته واطواره ولا يمكن الجمع بينهما في
فانه حينئذ امر واحد ولذلك تحقق بوجود في الخارج لا يقبل الا احد المحتملات اما كونه لا عن شعور والقصد او
او عن اعتقاد المطابقة او مع الشك ولا يجتمع احد الاحتمالات مع الاخر في الوجود فاما ان يبقى انه يقول لا عن
كالمجنون او يقول انه يشك كالمجنون او يعتقد المطابقة كالمجنون فلا يمكن الجمع الا بالتجريد اية الاخرى بالاستلزام
الراجح والحاصل انه لا يمكن الجمع في تشبيه الخبر بين ذي الاعتقاد وما عن شعور والتحقيق ان الاية لا تثبت الا
الخبر لا عن قصد وشعور لو اريد التشبيه في طور كلام المجنون وحالاته والخبر عن اعتقاد عدم التطابق للواقع لو اريد
التشبيه بافكار المجنون وحالاته ولا يبعد ترجيح الاول لكونه اظهر في صفة الاخبار صورة ومعنى ولمقابلته بالافتراء
الذي هو الكذب عن عمد فما ذكره العضد اظهر ووافقه الجماعة ايضا فلاحظ كلام الشيخ البهائي في تحقيق الحق
حمل مذهبه على ملاحظة جماعة تالية الاخبار بدون الاعتقاد والظاهر ان المراد بالاعتقاد هو ما يلبسه ليدخل الشك
ايضا وكذا كل ما يلتفت اليه جماعة ثم ان في هذا كلاما طويلا فلم يلتفت اليه حذرا من الملالة والتطويل فيما ذكرنا كفاية

من فروع هذه المسألة في حواشي بدر فقال ومما يتفرع على كون صدق الخبر وكذبه مطابقته للواقع وعدمها
ان المدعي لو قال بعد اقامة البينة كذب شهودي فعلى المذهب المختار يسقط دعواه وكذا على مذهب الجاحظ وعلى مذهب
النظام لا تسقط دعواه ولو قال لم يصدق شهودي فان دعواه على المختار تسقط دون المذهبين الآخرين ولو قال
له المنكر صدق شهودك يؤاخذ باقراره على المذهبين دون مذهب النظام ولو قال لم يكذبوا يؤاخذ باقراره على المختار دون المذهبين
الآخرين ومما يتفرع على هذا الخلاف ايضا ما لو قال المنكر ان شهد فلان فهو صادق فعلى المذهب المختار ومذهب الجاحظ
هو اقرار كما هو مذكور في كتب الفروع لانه لو لم يكن الحق ثابتا لم يكن صادقا ان شهد واما على مذهب النظام فليس
اقرارا انتهى كلامه اقول الذي يظهر لي ان بناء الاقوال الثلاثة في جواز وصف الخبر بالصدق والكذب والحكم
عليه بانه صدق او كذب عند المحققين هو اعتقاد مطابقة الواقع وعدمها فان النظام ايضا مراده من كون الصدق
هو مطابقة الاعتقاد وهو كون معتقده ان هذا الحكم ثابت في الواقع فالذي يصفه بالصدق هو ما يعتقد مطابقته
للواقع وكذلك الجاحظ لا يصف به الا ما يعتقد ذلك واما المشهور فلم يكن ظهور الواقع الا باعتقاد انه واقع ووصفه
بالصدق انما يكون بعد اعتقاده المطابقة فالاعتقاد مما لا بد من ملاحظته في وصف الخبر بالصدق والكذب
فان قلت ان الصدق والكذب امران في نفس الامر بل الخبر انما يتصف بالصدق والكذب في نفس الامر لا بما
يعتقد صدقه او كذبه فلو كان شيء مطابقا للواقع واعتقد احد عدمه وحكم بكذبه ثم ظهر له في اعتقاده وحكم
بانه كان صادقا فلو نذر احد ان يعطي لمن اخبر بصدق شيئا فاعطاه شخصا لم يعتقد في حقه الصدق لكنه كان
في نفس الامر صادقا فبرئ نذره اذا ظهر له بعد ذلك انه كان صادقا وبالعكس قلت اتصافه بما هو كذلك في
نفس الامر عندنا والذي يترتب في الفروع هو ما عرفنا اتصافه به في نفس الامر واعتقدناه … المبنية على
المرجحة وعدمه في عكسهما ثم مع انه يجري ذلك على المذهبين الآخرين ايضا فانه اذا تغير الاعتقاد فيحكم بكذبه
ايضا بخلاف المعتقد في ذلك الخبر وكذلك الجاحظ فالخبر الموافق للاعتقاد عند النظام صدق ما دام كذلك واذا تبدل
يتصف بالكذب بمعنى ان ذلك الخبر كذب زمانا لا انه صار كذبا الآن ولا بمعنى كون الخبر صدقا في وقت كذبا في
في نفس الامر انما ذلك من جهة الاعتقاد ثم اعلم ان قولنا كتب فلان انه فعل امر كتابة في نفس الامر
هو كتابة عنده فلانية في الاسناد من ملاحظة المسند والمسند اليه ثم الاسناد فالكتابة امر مستقل ملحوظ في ذاته
الاسناد غاية الامر انه يتقيد بادراك المدرك مرددة بين ان يلاحظ نسبتها الى فلان يعرضها ثم الكتابة
بنسبتها الى فلان اذا عرفت هذا وتأملت فيما ذكرنا نعلم انه لا يحصل التفريعات التي ذكرها لان قول المدعي
كذب شهودي كذب شهودي في الواقع لا في اعتقاد الشهود يعني قالوا ما لا ثبات له في الواقع على كل من الاقوال
الثلاثة وهو يستلزم بطلان حقه على الاقوال الثلاثة فان كل واحد منها يجري فيه اعتقاد مطابقة الواقع وعدمها
والحاصل ان قول المدعي كذب شهودي معناه اني اعتقد عدم مطابقته للواقع على ما بينا لك سابقا وهو اقرار ببطلان
حقه فان الاقرار ايضا تابع لاعتقاد الواقع …
عن غير علم واعتقاد فان هذا معنى … لاعتقادهم …
فهو كما ذكرنا لا يستلزم سقوط الحق ولكن ليس هذا تفريعا على لفظ الكذب المطلق … كان نفس الخبر اذا قال

خبري كذب معناه على مذهب النظام ان خبري غير موافق لاعتقادي فكيف يصح وصف ذلك الخبر بالكذب على هذا
المذهب لا بد ان يريد انه غير موافق لاعتقاده وح يتم اقراره بعدم ثبوته في الواقع كما مر ويتضح هذا المطلب ان الخبر
كما ذكره هو كلام كان له خارج يطابقه او لا يطابقه والمراد بالخارج هو خارج المدلول وان كان في الذهن كما مر وانا
لا ريب ان النسبة التي هي خارج المدلول انما هو الذي مكتوب في اللوح المحفوظ او ما يدركه المدرك ويزعم انه هو ذلك
المكتوب وهذا هو الاعتقاد وان لم يكن مطابقا للمكتوب في الواقع فحينئذ مذهب المشهور في الصدق هو مطابقة مدلول
الكلام والنسبة الذهنية الحاصلة منه لما هو مكتوب في اللوح المحفوظ من حيث هو مكتوب هناك وان اختلفا الا
في فهم المطابقة واعتقاده في نفس الامر وحقيقة مذهب النظام هو مطابقته لما يعتقده المدرك انه كذلك في اللوح
المحفوظ من حيث انه اعتقاده وذلك في وصف الخبر بالصدق والكذب على كل المذاهب يلاحظ بالنسبة الى الخبر بحسب
حاله من حيث صدوره عن المخبر فاذا قال احد زيد قائم فالمكتوب في اللوح المحفوظ قيام زيد وكما اعتقاد المخبر عدم قيامه
فالخارج عند المخبر عدم القيام يعني بمعتقداته ما في اللوح المحفوظ هو عدم القيام فقوله زيد قائم عند المخبر كذب لانه
مخالف لمعتقده من حيث انه مخالف لمعتقده واما غير المخبر ممن سمع هذا الكلام ويعتقد قيام زيد فهو صدق عنده
على مذهب النظام ايضا لكونه موافقا لاعتقاده وهكذا فالخبر عند النظام ايضا لا بد ان يتصف بالصدق والكذب فان
الخبر هو نفس الكلام المحكي لا الكلام مع اتصافه بكونه صادرا عن المخبر فما يتوهم ان مذهب النظام ان الصدق هو
اعتقاد المخبر فقط والكذب هو مخالفة اعتقاد المخبر فقط فذلك يستلزم ان يكون مذهبه عدم اتصاف الخبر بالنسبة الى
معتقد غير المخبر بصدق والكذب فهو في الجملة لان الخبر هو نفس الكلام لا هو من حيث انه صادر عن المخبر
اعتقاد غيره مذهبه هو يختلف بحسب الاعتقادات فلا بد ان يكون مراد النظام من المخبر هو المخبر عن صدق الخبر هو مطابقته
الخبر هو مطلق من يلاحظ الخبر لا نفس من تكلم به واخبر به فقط والذي اوجب التعبير بهذه العبارة في مذهب النظام
اوقع المتوهم في الوهم هو الاستدلال بقوله تعالى انهم لكاذبون حيث ان الواصف بالكذب هو الله تعالى مع ان علمه تعالى
مطابق … فوصف الله جل شأنه هذا الخبر بالكذب لا يكون حكمه مخالفا لاعتقاد المخبرين وبعد ذلك
لا بد ان يكون بالنظر الى اعتقاد المخبرين يعني انهم لكاذبون بالنظر الى اعتقادهم انهم موصوفون بالكذب في
في اعتقادهم وبالنظر الى ملاحظة مخالفة معتقدهم لان الكذب عند غيرهم ايضا من لم يعتقد ذلك والا فيلزم ان
اتصاف الخبر بكونه صدقا او كذبا بالنظر الى ملاحظة حال المخبر فقط ولم يكن بالذات متصفا بصدق ولا كذب …
لا نسلم ان ما ذكرنا هو ما ذكره في الجواب عن الاستدلال بالآية بعد تسليم رجوع الكذب الى العلم انك لرسول الله بان المراد
انهم لكاذبون في زعمهم فانه يعني آخر وحاصله انهم يزعمون ويعتقدون ان هذا كذب لمخالفته الواقع الا انه كذب
لاجل مخالفته لمعتقدهم والحاصل ان مذهب النظام لا بد ان يكون ان الصدق والكذب عنده مطابقة الخبر لاعتقاد
من يطلع على الخبر ويلاحظه سواء كان نفس المخبر او غيره والاستدلال بالآية يقرب ان الله تعالى اطلق الكذب على
مثل ذلك فان ما شهدوا به كذب لكونه مخالفا لاعتقادهم والجواب … رجوع قوله انهم لكاذبون الى هذا الخبر
ومع كونه لا لاجل مخالفته لمعتقدهم من حيث انه مخالف لمعتقدهم بل لاجل انه مخالف للواقع بحسب معتقدهم من حيث
مخالفته للواقع في معتقدهم ثانيا ومن جميع ما ذكرنا يظهر جواب آخر عن استدلال النظام غير ما ذكرنا سابقا وهو ان

والمنع تقييد لاطلاق الاية بخلاف ظاهرها فلا بد من حملها على احد الوجوه المتقدمة لئلا يلزم ذلك وان كان

من التقييد فتقييده بما ذكره في جوابه على النهج الذي قررناه هنا قريب بالتامل تقدر على معرفة بطلان سائر الفروع — بما ذكرنا

التي ذكرها ووافقه الشهيد الثاني ره في تمهيد القواعد في ذكر الفرع الاخير لكنه ره لم ينقل فيه مذهب النظام بل اكتفى

بنقل مذهب المشهور ومذهب الجاحظ كالعلامة ره في التهذيب ثم قال اذا عرفت ذلك فمن فروع القاعدة

قال ان شهد شاهدان على كذا فهما صادقان فانه يلزمه الان على الغالب حتى لا انا قررنا ان الصدق هو المطا

للواقع واذا كان مطابقا على تقدير الشهادة لزم ان يكون ذلك عليه الان صدقت كما لم يكن ذلك عليه على

الشهادة لم يكونا صادقين لكنه قد حكم بصدقهما على تقدير هي ان يكون ذلك عليه الان ومثله لو قال ان شهدا على

في الوكيل ان اراد انه يثبت الحق على المذهبين دون مذهب النظام ففيه ما مر من انه لا وجه لظهورات المراد

لمن يجوز ان ما يخبر الشاهد هو مطابق لاعتقاده فقط وان هذا الاحتمال في غاية البعد من هذا الاطلاق في

المثال وان كان القائل على مذهب النظام ايضا وانما اراد منه تفريع المسئلة على معنى الصدق على المذهبين ففيه

نظر آخر لا دخل لها بما نحن فيه وهو منع استلزام ذلك ثبوت الحق بل الحق خلافه ووافقه الشارح في تمهيد

كتب الفروع ثم ان العضدي قال في آخر كلامه وهذه المسئلة لفظية لا يجدي الاطناب فيها كثير نفع والظاهر

ان مراده من كون المسئلة لفظية هو كون الخلاف في تفسير اللفظ لا في المعنى المشهور النزاع اللفظي كما يظهر من التفتازاني

ايضا ولكن يمكن ان يكون مراده من عدم النفع هو ما ذكرناه لا ما ذكره التفتازاني فانه قال في شرح هذا الكلام

لفظية اي لغوية لا تتعلق بعلم الاصول كثير تعلق لان المقصود تحقيق المعنى الذي وضع لفظ الصدق والكذب بازائه

وليس المراد به نزاع لفظي يتعلق بالاصطلاح على ما يشعر به كلام الامدي لانه لا قائل بنقل اللفظين عن معناهما

اللغوي انتهى وفيما ذكره تامل لان كون المسئلة لغوية لا يوجب عدم تعلقها بعلم الاصول ولا يوجب عدم النفع بكثير

من تعلق بمسائل الاصول ولا ريب ان كثيرا من المسائل الاصولية من المسائل اللغوية كالنزاع في ان صيغة افعل

للوجوب ام لا وكذا صيغة لا تفعل للحرمة ام لا وان الجمع المحلى يفيد العموم ام لا وكذلك المفرد المحلى وهكذا فان قيل

ولكن هناك فرق وهو ان ما يبحث عنه في علم الاصول من هذه المسائل هو ما كان بمنزلة القاعدة لاستخراج المسائل

الفرعية كالنزاع في الاوضاع الهيئية كصيغتي افعل ولا تفعل والجمع المحلى وامثال ذلك مركبا كان او مفردا او

مثل ان الضمير المتعقب للعام هل يخصصه ام لا في مثل وبعولتهن احق بردهن ومثل ان الضمير الذي سبقه مضاف

اليه مثل له علي الف درهم الا نصفه هل يرجع الى الاقرب او الابعد ام لا حتى يتفرع على استثنائه نصف الدرهم او الالف وامثاله

بل وبعض الاوضاع المادية ايضا من جهة العموم والخصوص وغيرهما كالنزاع في كلمة كل انه للعموم ام لا وكذلك من وما

واخواتهما الذي للعقول او لغيرهم بل في اصل منشاء اللفظ بما يحصل منه تغير الاصطلاح كالنزاع في ان الصلوة والصوم

معناهما الاركان المخصوصة ام لا بما ادعى فيها ثبوت الحقيقة الشرعية وغيرها بل وكثير من القواعد المذكورة في علم

العربية مثل معاني الحروف كالباء ومن والى وغيرها وبالجملة ما يتعلق بمعرفة حال استخراج الاحكام الشرعية

بان نزع في ان اللفظ هل يفيد هذا الحكم ام هذا الحكم كصيغة الامر والنهي وهل يفيد عموم الحكم او خصوصه ومثل

انه جعل الحكم ام لا كالفاظ العام والامر وكذلك ما يتعلق بالوضع مما اخترعها الشارع فهل تصرف الشارع في

اوضاع الالفاظ ايضا او لا ثم البحث في علم الاصول عن سائر الاوضاع اللادبية مثل

ان الصعيد هو التراب او وجه الارض وهل الانفحة هو الكرش او الشيء الاصفر الذي يجمد فيه من اللبن وهكذا

يبحث في علم الاصول ولا ريب ان الصدق والكذب من قبيل الصعيد والانفحة لا من قبيل صيغة افعل وامثالها

ولا من باب الصلوة والصوم وامثالهما العدم تجدد اصطلاح فيهما كما اشار اليه التفتازاني قلت نعم ولكن

الاصوليين يبحثون عن معنى الخبر والانشاء والامر والنهي وامثالها لما يترتب عليها من الثمرات وذلك لاجل احتمال تجدد

الاصطلاح او دعوى ثبوته ولتمايز العرف واللغة فيها ولما كان معرفة امثال المذكورات مما يتوقف عليه معرفة

الاحكام الشرعية وطريق استنباطها ولذا انه يبحث عنها في علم الاصول فكلما يتوقف معرفة المذكورات عليها

فاذا كان لفظ مستعملا في تعريف المذكورات وكان مختلفا فيه في اللغة فلا بد معرفة المذكورات الا بتحقيق معنى

ذلك اللفظ فلفظ الصدق والكذب مما يتوقف عليه معرفة الخبر ولا يتم البحث عن حال الخبر ولا يتميز حقيقته الا

بمعرفتهما فليس حالهما مثل حال الصعيد والانفحة فالتحقيق ان البحث في هذين اللفظين من هذه الجهة لا من حيث

دعوى تغير الاصطلاح كما نقل عن الامدي ولا انه محض الكلام في المعنى اللغوي حتى لا يكون له تعلق بمباحث

الاصول ويتم الكلام في ان البحث في تغير المنطقي الخلاف في معناهما هل هو نزاع لفظي في المعنى المشهور او نزاع حقيقي

وقد عرفت الوجه بان الظاهر انه ليس بلفظي لكنه لا ثمرة فيه يعتد بها فان كلام العضدي لما كان في آخر البحث

وقابلا لما ذكرنا لانه ذكر المذاهب الثلاثة ثم قال والذي يحسم النزاع الاجماع على ان اليهودي اذا قال الاسلام

حق حكمنا بصدقه واذا قال خلافه حكمنا بكذبه وهذه المسئلة لفظية لا يجدي الاطناب فيها كثير نفع ويمكن

ما ذكر من كون المسئلة لفظية وان كلام محتمل فلا يمكن ان يستدل به على الفاضل المراد من ان النزاع في ثبوت الواسطة

منهم السيد عميد الدين ره في شرح التهذيب بل هو المنقول عن ابن الحاجب حيث عقد المسئلة لبيان حصر الخبر في

الصدق والكذب ونقل القول بالواسطة عن الجاحظ وقال في آخر كلامه وهي لفظية ومرجع الضمير المسئلة المعقودة

الفاضل الجواد في شرح الزبدة ايضا وتنظر فيه وقال بعد نقل قول الجاحظ باثبات الواسطة ورده وانما كان

النزاع في هذه المسئلة كالفظي فانا نقطع ان كل خبر فاما مطابق للخبر عنه او لا فان اكتفى في الصدق بالمطابقة

كيف كان وجب القطع بانه لا واسطة وان اعتبر العلم بالمطابقة ايضا في الصدق والعلم بالعدم في الكذب ثبتت الواسطة

بالضرورة وهو الخبر الذي لا يعلم فيه المطابقة كذا قيل وفيه نظر يعلم بادنى ملاحظة انتهى اقول وجه النظر

ان النزاع في اثبات الواسطة بعينه هو النزاع في معنى الصدق والكذب وليس شيئا على حدة حتى يتفرع عليه ويصير

النزاع لفظيا ولذلك عدل العضدي عما هو ظاهر عبارة ابن الحاجب من القول بانه هو خلاف المشهور وقال ان ليس

كثير نفع ان النزاع اللفظي المصطلح لا نفع فيه اصلا لا انه قليل النفع فاخذ بجامع المسئلة وذرائعها ولوازمها ونظر

الى مآل المنازعات وجعلها نفس الخلاف في معنى الصدق والكذب وقال انه خلاف لغوي قليل الفائدة فقوله لا يجدي

الاطناب فيه كثير نفع صفة تقييدية لا توضيحية ولو كان الفرع الذي ذكره شيخنا البهائي ره كما ذكره لكان فيه نفع

فتامل في اطراف هذا الكلام ومعانيه وتعمق النظر في مضمار مقاصده ومبانيه ولا تنظر الى الفرد به واكثر مما

الكتاب ولا تلتفت اليه بعين الحقارة ولا بعين العتاب ثم بعد ذلك فاما قبولا واما اصلاحا واما عفوا والله الموفق

الصواب واليه المرجع والمآب **تنبيهات** الاول المعتبر في الاتصاف بالصدق والكذب هو ما يفهم من الكلام
ظاهرا لا ما هو المراد منه فلو قال رأيت حمارا واراد منه البليد من دون نصب قرينة فهو يتصف بالكذب وان لم
يكن المراد مخالفا للواقع وكذا اذا رأى زيدا واعتقد انه عمرو فقال رأيت رجلا فهو صادق لان المفهوم من اللفظ
مطابق للواقع بل والاعتقاد ايضا وان لم يكن معتقدا في شخص الرجل موافقا للواقع وهو على مذهب الجاحظ
صدق والمعتبر في مطابقة الواقع هو مطابقته واقعا ولكن يكون في الكشف عن ذلك اعتقاد المطابقة وان كان مخالفا
لنفس الامر ونظيره ما اشرنا اليه في العدالة فان اعتقاد كونه عدلا في نفس الامر يكفي في اتصافه بالعدالة نعم ذلك
الاتصاف واثره مدار عدم ظهور الفساد **الثاني** المشهور ان الصدق والكذب من خواص النسبة الخبرية دون
التقييدية مثل يا زيد الفاضل وغلام زيد فقيل بعدم الفرق بينهما في ذلك لان النسبة التقييدية ايضا
اما مطابق للواقع او غير مطابق فيا زيد الانسان صادق ويا زيد الفرس كاذب ويا زيد الفاضل محتمل والتحقيق
على ما ذكره بعض المحققين ان النسبة الذهنية في المركبات الخبرية تشعر من حيث هي هي بوقوع نسبة اخرى خارجية
عنها ولذلك احتملت عند العقل مطابقتها واما النسبة الذهنية في المركبات التقييدية فلا اشعار لها من حيث
هي هي بوقوع نسبة اخرى تطابقها او لا تطابقها بل انما تشعر بذلك من حيث ان فيها اشارة الى نسبة اخرى خبرية
الخبرية انما تشعر بوقوع نسبة اخرى خارجية عنها وهي ان الفضل ثابت له في نفس الامر لكن تلك النسبة الذهنية لا تستلزم
تلك النسبة الخارجية استلزاما عقليا فان كانت النسبة الخارجية المشعر بها واقعة كانت الاولى صادقة
والا كاذبة واذا لاحظ العقل تلك النسبة الذهنية من حيث هي هي جوز معها كلا الامرين على السواء وهو معنى
الاحتمال واما اذا قلت يا زيد الفاضل فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه لا يشعر من حيث هي هي بان الفضل
ثابت له في الواقع بل من حيث ان فيها اشارة الى معنى ان زيد فاضل اذ المتبادر الى الافهام ان ما يوصف به
انما هو ثابت له في الواقع بل من حيث فالنسبة الخبرية تشعر من حيث هي هي بما يوصف باعتبارها بالمطابقة
واللامطابقة اي الصدق والكذب فهي من حيث هي محتملة لهما واما التقييدية فانما تشير الى نسبة خبرية والاشارة
تستلزم نسبا خبرية فهما بذلك الاعتبار محتملان الصدق والكذب انما يجب شمولهما ولا منع ان الخبر هو المشهور
من كون الاحتمال من خواص الخبر انتهى ويمكن ان يكون مرادهم بالاختصاص هو الاطلاق العرفي حقيقة بمعنى انهم لا
يصفون بالصدق والكذب حقيقة الا النسب الخبرية المقصودة بالذات فاطلاقهما على غيرها مجاز ويتفرع على
ذلك الاحكام المتعلقة بالصدق والكذب فمن نذر لمن قال صدقا درهما وقال احد يا زيد الفاضل لا يبر
النذر باعطائه وان وافق فضله للواقع كما يقتضيه اصل الحقيقة **قانون** الخبر ينقسم الى ما هو معلوم الصدق
ضرورة او نظرا ومعلوم الكذب وما لا يعلم كذبه وصدقه وهو ما يظن صدقه او كذبه او يتساويان فهذه اقسام ستة
فالاول اما ضروري بنفسه كبعض المتواترات او بغيره كقولنا الواحد نصف الاثنين فان ضروريته ليست
منشأ الخبر من حيث انه هذا الخبر بل لمطابقة الخبر لما هو كذلك في نفس الامر ضرورة والثاني مثل خبر الله سبحانه
والمعصومين والخبر الموافق للنظر الصحيح والثالث هو الخبر الذي علم مخالفته للواقع والرابع مثل خبر العدل
الواحد والخامس مثل خبر الكذوب والسادس مثل خبر مجهول الحال ثم ينقسم الخبر باعتبار آخر الى متواتر وآحاد

وآحاد واما المتواتر فعرفه الاكثرون بانه خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه وذكروا ان التقييد بنفسه ليخرج خبر
جماعة علم صدقهم لا بنفس الخبر بل اما بالقرائن الزائدة على ما لا ينفك الخبر عنه عادة من الامور الخارجية كما يجيء في
الخبر المحفوف بالقرائن واما بغير القرائن كالعلم بخبرهم ضرورة او نظرا ومرادهم بالقرائن التي لا ينفك عنه الخبر عادة
هو ما يتعلق بحال المخبر لكونه موسوما بالصدق وعدمه والسامع كخالي الذهن وعدمه والمخبر عنه لكونه قريب الوقوع
وعدمه ونفس الخبر كالهيئات المقارنة له الدالة على الوقوع وعدمه فهي تختلف الحال باختلاف الامور المذكورة
اقول ويشكل ما ذكروه بانهم اشترطوا في التواتر تعدد المخبرين وكثرتهم بحيث يؤمن تواطؤهم على الكذب عادة
ان مقتضى ذلك ان يكون للكثرة مدخلية في حصول العلم بحيث لو لم يكن لم يحصل العلم وقد علم ان التقييد بنفسه احتراز
عن حصول العلم بالقرائن الخارجة عن لوازم الخبر من الامور المتقدمة فمقتضى انه اذا حصل العلم بسبب خبر جماعة خاصة
خصوصية الخبر يكون متواترا كما سيجيء ملاحظة ما يذكرونه في بيان تعيين العدد وان المدار بما يحصل منه العلم
باختلاف الواقع فلا يقتضي ما ذكر اعتبار الكثرة فيه فلعل هذا الاخبار بواقعة وحصول العلم بها من جهة خصوص
وملاحظة صدق المخبر وخلو ذهن السامع من الشبهة يلزم ان يكون هذا متواترا مع ان الظاهر انهم لا يقولون به
ان اشتراط الكثرة امر زائد على اعتبار كون الخبر خبر جماعة فالمعتبر هو الجماعة الكثيرة لا مطلق الجماعة فالقرينة على
ذكره غير مطرد فلو ادعى من مدخلية حال المخبرين والسامعين ونفس الخبر في حصول العلم فلا يعقل بدون تحققها في حصول العلم
بالكثرة فالاولى ان يقال انه خبر جماعة يؤمن تواطؤهم على الكذب عادة وان كان للوازم الخبر مدخلية في افادة ذلك
الكثرة العلم ثم ان الحق امكان تحقق الخبر المتواتر وحصول العلم به وقد خالف في ذلك السمنية والبراهمة وهما طائفتان
من اهل الهند اوليهما عبدة الاوثان قائلة بالتناسخ والثانية منكرة من الحكماء على عمومهم وكلاهما نافيان الادلة
والنبوات وبعضهم خص المنع بالوقائع الماضية لا الموجودة لنا الجزم بوجود البلدان النائية كالصين
والامم الخالية كقوم فرعون وقدم موسى ضرورة من دون تشكيك كالجزم بالمشاهدات وللسمنية شبه ضعيفة مثل
انهم قالوا انه كاجتماع الخلق الكثير على اكل طعام واحد وهو ممتنع عادة وفيه انه قياس مع وجود الداعي كما ذكرنا
مع الفارق لوجود الداعي فيما نحن فيه دون ما ذكروه وثانيا انه لو حصل العلم به لزم اجتماع النقيضين لو تواتر نقيضه
ايضا وفيه ان هذا الفرض محال وثالثا انه لو حصل العلم به لحصل بما نقله اليهود والنصارى من قتل نبيهم وتأبيد
شريعة موسى وفيه منع تحقق التواتر فيما ذكروه لاشتراطه تساوي الوسائط في افادة العلم بالكثرة وحيث انقرض
ما استأصل اليهود فلم يبق منهم عدد التواتر وكذلك النصارى في اوائل الامر لم يكونوا عدد التواتر مع ان عدم العلم بتلك
الطبقات يكفي في المنع فلا يجب علينا اثبات العدم واعلم ان ههنا دقيقة لا بد ان ننبه عليها وهو انه قد
ما يحصل العلم فيه بسبب التسامع والتظافر وعدم وجود المخالف بالتواتر كعلمنا بالعصر القريب ورستم وحاتم
لمن من جهة التواتر لا انا لم نسمع الا من اهل عصرنا وهم لم يرووا لنا عن سلفهم ذلك اصلا فضلا عن عدد يحصل به
التواتر وهكذا وذلك وانه لم يستلزم عدم حصول التواتر في نفس الامر الان علمنا لم يحصل لنا من جهة التظافر من
جهة ان اهل العصر قاطبة مجمعون على ذلك فيها اما بالتصريح او بظهور ان سكوتهم يبني على عدم بطلان هذا النقل
فكثرة تداول ما ذكر على الالسنة وعدم وجود مخالف في ذلك في العصر ولا نقل عمن سلف يجزم بمفيد القطع بحجيته

وذلك نظير الاجماع على المسئلة ولم يبلغ ذلك من باب التواتر فالقطع بان وجود البلاد النائية والامم الخالية انما هو من باب [illegible] بل الذي يحصل للناس من باب التواتر في هذا العصر ليس من باب تلك الامثلة والمثال المناسب [illegible] العصر هو نقل الزلزلة وقعت في بلد تكاثر الواردون المشاهدون لذلك وتظافرت الاخبار حتى حصل القطع فعلى هذا فاجماع اليهود والنصارى على الحرام على ملتهم ليس من احد القبيلين اما التواتر فلعدم العلم بالاول بل العلم بالعدم [illegible] ذكرنا وانا الاجماع فلوجوه [illegible] من المطلب وغيره فلا تغفل فان اكثر الامثلة التي يذكر هنا في هذا الباب من باب الثاني لا الاول ومكن من تمييزهما ورايت ان الكذب يجوز على كل واحد من الاحاد فيجوز في المجموع لانه عبارة عن الاحاد وفيه منع اتحاد حكم المجموع مع الاحاد فان العسكر يفتح البلاد ويقتل ولا يجتمع ذلك من كل واحد العشرة [illegible] الواحد بخلاف الواحد فلا يلزم من حصول العلم من اخبار الجميع بسبب التعاضد والتقوي حصوله من كل واحد وذكروا غير ذلك ايضا من [illegible] الواهية الظاهرة الدفع مع انها تشكيكات في مقابلة الضرورة ولا تستحق الجواب كالشبه السوفسطائية المنكرة للحسيات فان غاية مراتب الجواب الضرورة وهم ينكرونها فالوهم [illegible] ان [illegible] على من قال بان العلم الحاصل من التواتر ضروري كما هو المشهور وهو انه لو حصل العلم به بالضرورة لما فرقنا بينه وبين سائر الضروريات واللازم باطل لانا نفرق بين وجود اسكندر وكون الواحد نصف الاثنين وانه لو كان ضروريا لما اختلف فيه ونحن لكم على الفرق مع انهما لا يردان الاعلى القول بكون العلم به ضروريا لا مطلقا انه يرد على الاول ان الفرق انما هو من جهة تفاوت الضروريات في حصول العلم من جهة كثرة الموانسة ببعضها دون بعض وعلى الثاني ان الضرورة لا تستلزم عدم الخلاف كما نشاهد في السوفسطائية وانما هو من جهة بحث وعناد **تنبيهان** الاول انهم اختلفوا في كيفية العلم الحاصل بالتواتر انه ضروري فقال الكعبي وابو الحسين والجويني وامام الحرمين انه نظري وعن الغزالي ايضا الواسطة [illegible] التوقف في موضع والى التفصيل في موضع آخر وارتضاه الشيخ في العدة والاقرب عندي التفصيل [illegible] المشهور بانه لو كان نظريا لتوقف على توسط المقدمتين واللازم منتف لانا نعلم علما قطعيا بالمتواترات مثل وجود مكة وهند وغيرهما مع انتفاء ذلك وايضا لو كان نظريا لما حصل لمن لا قدرة له على النقل كالعوام والصبيان وايضا يلزم ان لا يعلمه من ترك النظر قصدا لان كل علم نظري فان العالم به يجد نفسه اولا شاكا فيه طالبا ونحن لا نجد انفسنا طالبين لوجود مكة ويمكن دفع الاول بانا نمنع عدم الاحتياج الى توسط المقدمتين في المتواترات مطلقا نعم منها ما يحصل القطع من جهة التواتر اضطرارا فان المتواترات على ضربين ثم منها ما يحصل بعد حصول مباديها اضطرارا وبدون الكسب كالمشاهدات وضروريات الحرمين ووجود مكة وهند وامثال ذلك ومنها ما هو مسبوق بالكسب كالمسائل العلمية التي لا يمكن ان يحصل التتبع فيها من جهة ملاحظة الكتب وملاقاة اهل العلم والاستماع منهم اصولية كانت او فرعية ولا ريب ان التتبع او استماع الخبر تدريجي في حصول الرجحان في النقل الى حيث يترتب التتبع على حصول [illegible] المقدمات من كون هذه الاخبار مسموعة ومتوسطة بالحس وان هؤلاء الجماعة كثيرون لا يتواطئون على الكذب يحصل له القطع بعضه منها فهذا متواتر نظري ومن علامات النظري ان بعد حصول العلم به اذا ذهل عن المقدمتين يزول [illegible] القطع ويحتاج الى مراجعة المقدمات وهو مما يحصل في كثير من المتواترات بخلاف الضروري فالضروري وان كان ايضا لا ينفك عن المقدمات لكنها لا تحتاج الى المراجعة اليها والاعتماد عليها ما دام ضروريا فان كان مراده المشهور هو كذلك

مرجحا بالوفاق وان كان مراده ان كل متواتر لا يحتاج الى النظر مطلقا فهو مكابرة والى ما ذكرنا ينظر كلام سيدنا المرتضى حيث قال ان اخبار البلدان والوقائع والملوك وهجرة النبي ص ومغازيه وما يجري هذا المجرى يجوز ان يكون العلم بها ضرورة من فعل الله تعالى ويجوز ان يكون مكتسبة من افعال العباد واما ما عدا ذلك مثل العلم بمعجزات النبي ص وكثير من احكام الشريعة والنص الحاصل على الائمة ع فمقطوع على انه مستدل عليه وهذا هو التفصيل الذي اشرنا اليه وارتضاه الشيخ في العدة والظاهر ان القول بالتوقف المنسوب اليه انما هو في القسم الاول من الضروري ومنشأ التوقف ان العلم هل حصل بجعل الله اضطرارا من دون اختيار العبد بعد حصول المقدمات او حصل من جهة كسب العبد وان كان في المقدمات من كون المخبرين عددا يمتنع كذبهم وانهم اخبروا عن حس وان لم يكن متفطنا بها حين حصول العلم اذ يصدق ان العلم ناش عن الكسب وان لم يتفطن بالمكتسب عند حصول العلم اذ لا فرق بين المعلومات الموصلة الى العلم التي كانت بالعلم الاجمالي او التفصيلي فان من اشترى شيئا واستعمل اصلا وعقد قاعدة يتفرع عليها فروع كثيرة فقد اكتسب ذلك حكما ترتب عليه نتيجة على ما اصله بحيث يعلم به اجمالا ويصدق انه من كسبه وان احتمل انه يكون مع ذلك القاء العلم في روعه بفعل الله وبجري عادته عقيب اخباره لهذا العدد من المخبرين وما ذكرنا ظهر ان المتواترات يعد العلم بالتواتر انها لم معلومات نظريا بالضرورة وانهم يستفيدون ذلك من المقدمات ويرتب في نظرهم مقدمات الدليل ويحصل لهم النتيجة لكنهم لا يتفطنون بها من حيث التركيب والمقدمات العادية لا تشكيك فيها ولا قدح بحيث يحصل العوام والصبيان بل وجد العالم واسائر من يعيش بين آدم غالبا على المقدمات العادية التي يفهمها اكثر العقلاء والا فلا يخرج احد من غير العقلاء والا ويعلم ضرره من نفسه وغيره من شرع مع ان ذلك مبني على قاعدة ادراك الحسن والقبح العقلي ولزوم الاجتناب عن القبائح وحسن ارتكاب النافع والنظري هو ما كان العلم به موقوفا على المقدمتين لا ما العلم بها ويظهر مما ذكرنا الجواب عن الدليل الثالث فلا نفيد واحتج النافون بكونه نظريا بانه لا يحتاج الى توسط المقدمتين والتنبيه لانه باطل يتوقف على العلم بان الخبر عنه محسوسات وان الجماعة لا يتواطئون على الكذب واجيب بمنع التوقف على ذلك لان العلم بالصدق ضروري حاصل بالعادة ووجود صورة الترتيب المقدمتين لا يستلزم الاحتياج اليه على انه مثل موجود في كل ضروريات في قولنا الكل اعظم من الجزء يمكن ان يقال ان الكل يشتمل على جزء آخر غيره وما هو كذلك اعظم وبما ذكرنا من بيان التفصيل تعرف حقيقة الحال وان الحق هو التفصيل واما مذهب الغزالي فالذي نقل عنه في كتاب المستصفى انه قال العلم الحاصل بالتواتر ضروري بمعنى انه لا يحتاج الى الشعور بتوسط واسطة مفضية اليه مع ان الواسطة حاضرة في الذهن وليس ضروريا بمعنى انه حاصل من غير واسطة كقولنا الموجود لا يكون معدوما فانه لا بد فيه من مقدمتين احديهما ان هؤلاء مع كثرتهم واختلاف احوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع الثانية انهم قد اتفقوا على الاخبار عن الواقعة لكنه لا يفتقر الى ترتيب المقدمتين بلفظ منظوم ولا الى الشعور بتوسطها وافضائها اليه وقال التفتازاني ان حاصل كلامه انه ليس اوليا ولا كسبيا بل من قبيل القضايا التي قياساتها معها مثل قولنا العشرة نصف العشرين وانت بعد التامل فيما ذكرنا تعرف انه ليس من هذا القبيل وان الحق ما ذكرنا من التفصيل وان ما ذكره الغزالي نوع من النظري لا واسطة ولذلك نسب العلامة في نهاية القول بالنظرية اليه ولعل مراد الغزالي انه من باب نظريات العلام فانهم وان استفادوها من المقدمتين لكنهم لم يتفطنوا اليها بكيفية الترتيب في نفس الامر فكان الغزالي قسم النظري

الوضعيين بالنسبة الى الناظرين وهو في الحقيقة تقسيم للناظرين لا للنظري فكانه قال العالم والعابر كلاهما
متساويان في النظر فيما اختص به دون سائر النظريات النتسابات انتهى بقيد ما عرفنا المتواتر بما نقلنا عنهم قالوا
ان هذا العلم يحتمل امور يشترط في تحقيق هذا الخبر الذي يفيد العلم بنفسه امور بعضها ما يتعلق بالمخبرين ومنها
ما يتعلق بالسامع فاما الاول فهو كون المخبرين بالغين في الكثرة حدا يمتنع معه في العادة تواطئهم على الكذب وكون علمهم
مستندا الى الحس فانه في مثل حدوث العالم لا يفيد قطعا واستواء الطرفين والواسطة بمعنى ان يبلغ كل واحد من الطبقات
حد الكثرة المذكورة وذلك فيما لو حصل هناك اكثر من طبقة والا فلا واسطة ولا تعدد في الطبقات وربما زاد بعضهم
اشتراط كون اخبارهم عن علم ولا دليل عليه بل يكفي حصول العلم من اجتماعهم وان كان بعضهم ظانا بل مع كون البافين
وانت الكثرة المذكورة التي اشترطوها هنا ان كانت ماخوذة في ماهية المتواتر فالتعريف مختل لعدم دلالته على
الا مع ملاحظة مدخلية لوازم الخبر في حصول العلم وعدم ضرره في الحد فلا حاجة الى الكثرة فاذا حصل العلم بخبر جماعة
صدقهم وصلاحهم وثقتهم سيما مع انضمام حال نفس الخبر تحصيل العلم وصيغة الحد على ذلك ويكفي ذلك في تحقق التواتر
وان لم تكن ماخوذة في ماهيته فاسمعه من لم يشترط في حصول التواتر وتحققه كون المخبرين في الكثرة الى هذا الحد
ذلك من مقومات الماهية عندهم والا فلا معنى لكون ذلك شرطا لحصول العلم بالتواتر بعد ما اخذ افادة العلم
قريبة فان ما يفيد العلم بنفسه لا يتوقف حصول العلم بسببه على شرط آخر كما لا يخفى والى هذا من لم يشترط في حصول التواتر
كون المخبرين في الكثرة الى هذا الحد ان يراد به اعتبار الكثرة المطلقة باعتبار الحيل والاصطلاح في التواتر
يعني تقييد بكونهم حدا يمتنع تواطئهم على الكذب وما وجه تعليمه التعريف من لفظ الكثرة اذا اريد كثرة الجماعة لا الكثرة
مطلقة حتى يشمل الثلاثة والاربعة اذ غاية ما يشترط في صدقه في الثلاثة ايضا فلا يمكن ان يقال ان الثلاثة ايضا كثير وانما اتى
به الكثرة المقيدة بما ذكر فنقول ان اريد من امتناع تواطئهم على الكذب عادة من جهة نفس الكثرة مع قطع النظر
عن لوازم الخبر من كل شيء فمع انه لا يتوقف بدلا يلائم تخصيصهم الاحتراز بما كان العلم من جهة القرائن الخارجية
عن لوازم الخبر بل لابد ان يحترز واعن القرائن اللازمة الخبرية فالمتواتر هو ما كان افادة العلم من جهة الكثرة لا غير
مع انه ليس لذلك معيار معين بل يختلف باختلاف لوازم الخبر جزما ولذلك لم يعين الجمهور للتواتر عددا خاصا
وان اريد امتناع تواطئهم على الكذب بملاحظة خصوصيات الداعي وتفاوت خصوصيات لوازم الخبر يرجع هذا الى
هذا الشرط المحض او ارجاع حظ الكثرة اذا امتناع تواطئهم على الكذب بحسب لوازم الخبر كان مستفادا من انه لم يفيد بنفسه
العلم ويرجع الكلام فيه الى البحث الاول وهو ان التعريف مختل الى ادراج قيد الكثرة فيه وان لم يتحقق لا يخفى
وبالجملة كلامهم هنا في غاية الاختلال فالاولى في التعريف ما ذكرنا سابقا والذي يحضرني من كلام القوم ما يوافق
ما ذكرنا التعريف الذي اختاره الشيخ عميد الدين ره في شرح التهذيب حيث قال هو في الاصطلاح عبارة عن خبر اقوام
بلغوا في الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم وان الثالث هو كون السامع جزما بما اخبر به لاستحالة تحصيل الحاصل
وان لا يكون قد سبق بشبهة او تقليد او اعتقاد ينافي موجب الخبر وهذا الشرط ما اعتبره سيد المرتضى ره ووافقه
المحققون من تاخر عنه وهو شرط وجيه وبذلك يجاب عن كل من خالف الاسلام ومذهب الامامية في انكار حصول
العلم بما تواتر من معجزات النبي ص والنص على الوصي وكذا كل من اشرب قلبه حب خلاف ما اقتضاه التواتر لا يمكن حصول العلم

العلم له الا مع تخليته عن شغل بغير ذلك الامر الثالث اختلفوا في اقل عدد التواتر والحق انه لا يشترط فيه
عدد وهو مختار الاكثرين فالمعيار هو ما حصل العلم بسبب كثرتهم وهو يختلف باختلاف الموارد وذهب عدد بوجوب
في موضع دون الآخر وقيل اقله خمسة وقيل اثنا عشر وقيل عشرون وقيل اربعون وقيل سبعون وقيل عدة اهل بدر
ركيكة واهية لا تليق بالذكر ولا تطيل بذكرها وذكر ما فيها وقد اشترط بعض الناس هنا شروطا اخر لا دليل عليها و
فسادها اوضح من ان يحتاج الى الذكر فمنهم من شرط اختلاف النسب ومنهم من اشترط غير ذلك والكل باطل ونسب بعضهم الى
الشيعة اشتراط دخول المعصوم فيهم وهو افتراء او اشتباه بالاجماع **تتميم** اذا تكثرت الاخبار في الوقائع و
اختلفت لكن اشتمل كل منها على معنى مشترك بينها بالتضمن او الالتزام وحصل العلم بذلك القدر المشترك بسبب
كثرة الاخبار تسمى ذلك متواترا بالمعنى وقد مثلوا لذلك بشجاعة علي ع وجود حاتم فقد روي عنه ع انه فعل في غزاة بدر كذا
وفي احد كذا وفي خيبر كذا وهكذا وكذا عن حاتم انه اعطى فلانا كذا وفلانا كذا وهكذا فان كل واحد من الحكايات
يستلزم شجاعة علي ع وكل واحد من الحكايات الاخر يتضمن جود حاتم لان الجود المطلق جزء الجود الخاص وفيه ما
لان الجود صفة للنفس وهي من جملة الافعال حتى يتضمنه بل هو مبدؤها وعلتها فذلك ايضا من باب الاستلزام
المقام ان التواتر يتصور على وجوه الاول ان يتواتر الاخبار باللفظ الواحد سواء كان ذلك اللفظ تمام الخبر
مثل انما الاعمال بالنيات على تقدير تواتره كما ادعوا او بعضه كلفظ من كنت مولاه فعلي مولاه ولفظ اني تارك فيكم
الثقلين لوجوده متفاوتا في سائر الالفاظ الواردة في تلك الاخبار الثاني ان يتواتر بلفظين مترادفين
او بالفاظ مترادفة مثل الهرطاهر والسنور طاهر والهر طاهر والهر نظيف وهكذا يكون اختلاف الاخبار باختلاف
الالفاظ المترادفة والثالث ان تتواتر الاخبار بدلالتها على معنى مستقل وان كان دلالة بعضها بالمفهوم و
الاخرى بالمنطوق وان اختلفت الفاظها ايضا مثل نجاسة الماء القليل بملاقاة النجاسة كما سئل من قول الصادق ع
في بعض الاخبارات الماء القليل ينجس بالملاقاة وفي آخر الماء الا انتقص من الكر ينجس بالملاقاة وفي آخر اذا كان الماء
قدر كر لم ينجسه شيء بل يتم ذلك على وجه فيما كانت النجاسة في تلك الاخبار مختلفة كما في قوله ع ولغ فيه
الكلب الا ان يكون حوضا كبيرا يستقى منه الماء وقوله ع حين سئل عن الدجاجة التي وطئت العذرة ثم
الا ان يكون الماء كثيرا قدر كر وهكذا فان الحكم بالنسبة الى الماء القليل وهو انفعاله امر مستقل يتصور بالذات
وقد يشترك بينهما من امر فان الحكم بمفهوم الماء القليل لا لخصوصيات افراده التي يشترك بينها هذا المفهوم والرابع
ايضا اعم من ان تكون الاخبار مختصرة في بيان هذا المطلب المستقل ومشتملة على بيان مطلب آخرا ايضا السابع ان تتواتر
الاخبار بدلالة تضمنية على شيء مع اختلافها بان يكون ذلك المدلول التضمني قدرا مشتركا بين تلك الاخبار مثل
ان يخبر احدهم ان زيدا اليوم ضرب عمروا وآخر انه ضرب بكرا وآخر انه ضرب خالدا وهكذا الى ان يحصل حد التواتر
الاقة واحدا فانه يحصل العلم بوقوع الضرب من زيد والا لم يحصل العلم بالمضروب وكذلك لو اختلفوا في كيفية
الضرب ومن ذلك ورود الاخبار فيما يحرم على الزوجة من الميراث بانها لا ترث من ربا منها في الجملة بيقين لكن الكلام
فيما يحرم عنه فالقدر المشترك هو حرمان الرباع الموجود في ضمن كل واحد من الروايات والخامس ان تتواتر الاخبار
بدلالة التزامية بكون ذلك المدلول التزامي قدرا مشتركا بينها شاملا ان يحصل التابع من التوجه من طلق الماء القليل

اذا الافة العفنة ومن الشرب منه اذا ولغ فيه الكلب عن الاغتسال منه اذا لاقاه البتة وهكذا فات النهي عن
الوضوء في عرف الشارع يدل بالالتزام على النجاسة وهكذا الشرب والاغتسال فانه يحصل العلم بنجاسة الماء القليل
بذلك والسادس ان تكاثر الاخبار بذكر اشياء تكون ملزومة لاثر يكون ذلك اللازم منشأ لظهور تلك
الاشياء مثل الاخبار الواردة في غزوات علي ع وما ورد في عطايا حاتم وذلك يتصور على وجهين الاول ان يذكر
تلك الوقائع بحيث يدل بالالتزام على الشجاعة والسخاوة مثل ان تذكر غزوة خيبر بالتفصيل الذي وقع فانه لا يمكن
صدورها بهذا التفصيل الطويل والمقام الطويل الكرارية من دون الفرار الا من شجاع بطل قوي بالغ الكمال في
الشجاعة وكذا غزوته في احد وفي الاحزاب وغيرها فباجتماع هذه الدلالات يحصل العلم بثبوت اصل الشجاعة
من هذه الآثار وهكذا عطايا حاتم والفرق بين هذا وما بعده ان الدلالة في الاول مقصودة جزما والاخبار
سيقت لبيان ذلك الحكم الالتزامي بخلاف ما نحن فيه فانه قد لا يكون بيان الشجاعة مقصودة اصلا ولكن يحصل منها
العلم فيما نحن فيه من ملاحظة كل واحد من الاخبار ثم تلاحق كل منها بالآخر والثاني ان يذكر تلك الوقائع
بحيث لا يدل على الشجاعة مثل ان يخبر ان فلانا قتل في حرب كذا رجلا وقال آخر انه قتل في حرب آخر رجلا وهكذا فبعد
ملاحظة المجموع يحصل العلم بان مثل ذلك الاجتماع ناش عن ملكة نفسانية هي الشجاعة وليس ذلك بمحض الاتفاق
او الاجل الفتاوي ونحو ذلك وكذلك في مقتضى الجود والقدر المشترك الحاصل من تلك الوقائع على النهج السابق هو
كل القتل والاعطاء وهو لا يفيد الشجاعة ولا الجود ولكن الحاصل من ملاحظة المجموع من حيث المجموع هو الملكتان ولعل
من جعل الجود من باب الدلالة التضمنية غفل عن هذا فاختلط عليه الفرق بين الجود والعطاء ولعل كلام العضدي
ناظر الى هذا الوجه حيث قال واعلم ان الواقعة الواحدة لا تتضمن السخاوة ولا الشجاعة بل القدر المشترك الحاصل
من الجزئيات ذلك وهو المتواتر لان آحادها ليست قطعا بل العادة انتهى ملخصا ان فرض المقام خطاب عن عدم
دلالة على الشجاعة بالالتزام وبعد هذا الفرض فالامر كما ذكر من عدم دلالة كل واحد من الوقائع على الشجاع والسخاوة
لذلك قال بل القدر المشترك الحاصل من الجزئيات يعني الحاصل من ملاحظة مجموع الجزئيات لا كل واحد منها هو الشجاعة
والسخاوة لانا ندرك منها الملكة النفسانية واما قوله لان آحادها ليست يعني ان المتواتر يحاسن الاقسام
عن صدق الآحاد بناء على المشهور في جميع الصور بلا شبهة وان كان من جهة الدلالة الالتزامية الحاصلة مع كل
منها او التضمنية الحاصلة مع كل منها كما في الصورتين السابقتين واما في ذلك فلا يستلزم صدق احد الوقائع
فضلا عن جميعها ولكن بالعادة يحصل العلم بالقدر المشترك يعني ما هو قدر مشترك في كونه لازما لها وهو الشجاعة او
السخاوة من سماع تلك الواقعات وان لم يحكم العقل بصدق واحد من الآحاد بعنوان القطع او الاشتراك
بينها في الدلالة والقدر المشترك انما يحصل من مجموعها هنا ويظهر من العضدي في هذا المقام انحصار المتواتر المعنوي
في الوجه الثاني من الوجهين ومقتضاه انه يحصل بمجموع الآحاد والدلالة على القدر المشترك بعنوان القطع لا ان الدلالة
كانت حاصلة في كل واحد من الآحاد ولكن القطع حصل بمجموعها ولا فكان اللازم عليه ان ينبه على ان ذلك مناف
للتابع وان المثال الذي ذكره فانما لكلا الوجهين كما عرفت وادخال الوجه الاول تحت المتواتر اللفظي وكذا بعض
ما تقدم من الاقسام مشكل وعلى هذا فجميع اقسام المتواتر يجمعها قسما احدهما ان يدرك آحاد الاخبار على شيء يوجب كذا مع ما

مع دلالتها على ذلك الشيء القطع بحصول ذلك الشيء وذلك هو ما عدا الوجه الثاني من القسم السادس من الاقسام والثاني
ان يحصل من مجموع الآحاد مع كثرة الدلالة على شيء وكانت مقطوعا بها ويمكن ان يمثل للوجه الثاني بالاخبار الواردة في
نجاسة الماء القليل بالخصوصيات المعينة من جهة النجاسة ومن جهة الملاقاة فان بملاحظة مجموعها يمكن دعوى القطع بالعلم
على مطلق الماء القليل بل القطع بان الحكم كذلك ولو كان الحكم بالنجاسات المخصوصة كان واردا في مطلق الماء كما هو تحقق بعض
فان تعميم الحكم لا ينفع مع خصوص الحكم اذا عرفت هذا فاعلم ان ما ذكره في تعريف المتواتر من اشتراط كونه عن محسوس
فالظاهر ادراج المشترك المعنوي في التعريف فالآن يرى المتواتر هو ما يكون نقل المخبرين منوطا بالحسن ومعه ومنتهيا
العلم بذلك المحسوس او بالقدر المشترك بين الآحاد الموجود في ضمنها الذي هو مخبر محسوس في نفسه وان فرض ان المحسوس
بسبب وجوده في ضمن الفرد او بالملازمة حتى كان يتم الكلام من جهة كل واحد من الآحاد او من مجموعها فعلى هذا ينفع
الذي اورده المحقق البهائي ره على الاجماع المنقول بالخبر المتواتر كما اشرنا سابقا فيكون هذا القسم من الخبر المتواتر
الاجماع المتواتر من قبيل اصل الاجماع ومنهم اتفاق آراء الكل وطابقتهم آراءهم لان العلم بكان هناك
محسوسة ومطابقة الآراء امر يدرك بالعقل وكذلك في الاجماع المتواتر والخبر المتواتر معنى بالمعنى الاخير ويمكن ان يدفع
الوجه الاول من الوجهين ان العلم محسوس ان يحصل في الفرد مع العلم بعد رنها ع لان نها الذي دل عليه كل واحد من الآحاد
يحصل التسامع وكذلك فيما نحن فيه قانون الخبر الواحد ما لم يبلغ الى حد التواتر كثرت روايته ام قلت وقيل ما افاد الظن
وبطل عكسه بخبر لا يفيد الظن والمستفيض ما زاد نقلته على ثلثة هكذا قاله ابن الحاجب في مختصره والعضدي ره وقال
التفتازاني في شرحه ان خبرا لا يفيد العلم بنفسه سواء لم يفد العلم اصلا او افاد بالقرائن الزائدة فاعلم على هذا الاصطلاح
المتواتر وخبر الواحد فالمستفيض نوع منه اقول قد عرفت انهم عرفوا المتواتر بانه خبر جماعة يفيد بنفسه العلم واحترز
بالتقييد بنفسه عما لو حصل العلم من القرائن الخارجة عما لا ينفك الخبر عنه عادة كشق الثوب والصراخ والجنازة في
الاول فظهر ان مطلب القرائن الداخلة في حصول العلم لا يضر بكونه متواترا وان كانت الكثرة ايضا مدخلية في حصول العلم
فاذا كان خبر الواحد بقرينة المقابلة هو ما لم يبلغ الى حد التواتر يعني لم يكن ما حصل العلم به من جهة الكثرة فيكون
ذلك هو ما لا يثبت به العلم اصلا ومع ما لا يثبت العلم به من جهة الكثرة وان حصل من جهة القرائن الداخلة او الخارجة
ثم وليس على التسامح حصول العلم بخبر العدل الواحد بملاحظة القرائن الداخلة كما سنذكره او الخارجة كما هو مختار الاكثر
هذا الخبر الواحد اقسام كثيرة منها ما يفيد القطع من جهة القرائن الداخلة ومنها ما يفيد القطع من جهة القرائن الخارجة
ومنها ما يفيد الظن ومنها ما لا يفيده ايضا وعلى هذا فالمستفيض يمكن دخوله في كل من القسمين فيكون قسما ثالثا
لا نوعا من مداخل الاقسام وهذا هو ظاهر ابن الحاجب والعضدي فانه ما لم يبلغ الكثرة الى حد يوجب العلم بنفسه فهو خارج عن المتواتر
مدخلية في الامتناع من الخبر عن الكذب بمثل خبر الثلثة والاربعة والخمسة فان حصل العلم من جهة القرائن
فهو مستفيض متعلق وان زاد على المذكورات بحيث يمتنع التواطؤ على الكذب بمثل هذا العدد في بعض الاوقات ولكن
لم يحصل فيما نحن فيه فهذا مستفيض ظني ويمكن الحاق الاول بالمتواتر على وجه مرت الاشارة اليه من القول بكون خبر
الثلثة الاولى كان قطعيا متواترا والحاق الثاني بخبر الواحد ويمكن جعلهما قسمين من خبر الواحد على ما تبناه من جعل خبر الواحد
اعم من القطعي وبالجملة كلام القوم هنا غير محرر وجمع التسامح الى ان خبر الواحد الخالي عن القرائن الزائدة هل يفيد العلم

وعلى الاول فهل هو مطرد ام لا وعلى الثاني فهل يفيد العلم مع القرائن الزائدة ام لا فههنا اقوال اربعة فالعمدة القول
بافادة العلم مع قطع النظر عن القرائن الخارجية والداخلة في خبر غير العدل لم يعهد من احد منهم وكذا اشتراط العدالة
في الخبر المحفوف بالقرائن الخارجية ومحل نزاعهم في خبر محفوف بالقرائن الخارجية مختص بخبر العدل وفيه اقوال فالمعظم
في خبر العدل الخالي عن القرائن الخارجية فالمشهور عدم افادة العلم مطلقا وذهب جمع من العامة الى انه يفيد العلم مطردا
وذهب قوم الى انه يفيده غير مطرد وهذا اظهر لانا كثيرا ما نجد بالوجدان حصول العلم من خبر العدل الواحد بملاحظة القرائن
اللازمة للخبر التي لا ينفك عنها عادة وان لم يكن هناك قرينة خارجية اذ قد عرفت ان اعتبار القرائن الداخلة
لا يخرج عن تعريف خبر الواحد لكن ذلك لا يطرد كما نشاهده بالوجدان بل لا يبعد القول بحصوله في خبر غير العدل
وما استدل به القائل بالاطراد في خبر العدل من انه لو لم يفد العلم لما وجب العمل به بل لا يجوز لعدم العلم ولا تقف ما ليس
لك به علم وان يتبعون الا الظن والتالي باطل للاجماع فالمقدم مثله فيه ان بطلان التالي ان اريد به وجوب العمل
وكونه قاطعا ومنع منه لمنع ثبوت العمل بالظن في الشرع انما هو بالاجماع كما مر فيحتمل واحتج الجمهور بوجوه ثلثة الاول
انه لو حصل بلا قرينة خارجية لكان عاديا اذ لا عقلية عندنا ولا ترتيب الا باجراء الله تعالى عادة بخلق
شيء عقيب آخر ولو كان عاديا لاطرد كالخبر المتواتر واللازم منتف الثاني انه لو حصل العلم به لادى الى تناقض
المعلومين اذا اخبر عدلان بامرين متناقضين فان ذلك جائز بالضرورة بل واقع واللازم باطل لان المعلومين
في الواقع والا لكان العلم جهلا فيلزم اجتماع النقيضين والثالث لو حصل العلم به لوجب القطع بتخطئة من خالفه
بالاجتهاد وهو خلاف الاجماع والجواب عن الاول منع بطلان التالي ان اراد انه لا يفيد القطع اذا وقع في صورة
اخرى مثلها اذ نحن نقول في الصورة التي وجدنا كون خبر الواحد مفيدا للعلم من جهة القرائن الداخلة انه اذا وقع
مثل هذا الخبر في موضع آخر لم يتفاوت فيه القرائن المذكورة ايضا يفيد العلم فان اللازم عدم الاطراد عدم الافادة
في ذلك الموضع ايضا فهو ممنوع وان اراد في جميع افراد خبر الواحد فلا يضرنا كالمتواتر فانه ايضا يختلف باختلاف
الموارد كما صرحوا به فكما لا يرد الاطراد وجريان العادة في المتواتر فكذا فيما نحن فيه وقد يورد على هذا
الدليل بان دعوى الملازمة ممنوعة اذ لو كان عقليا لثبت الاطراد بطريق الاولى وارادة انه يكون ذلك بحسب
الاتفاق من ذلك يابا التعليل بقوله اذ لا عقلية ولا ترتيب الخ وفيه ان هذا الدليل من الاشاعرة وهم يقولون بعدم
عدم العلية والترتب العقلي مطلقا فنحن نحتج الاثر هنا منحصر في كون الترتب عاديا وكونه بمحض ارادة
الله تعلق به ومقتضاه الدوام فلا يكون من باب محض الاتفاق وعن الثاني ان هذا الدليل انما ينهض على القائل بالاطراد
ونحن لا نقول به في كل خبر عدل فنمنع لزوم حصول العلم بالمتناقضين وان هذا الفرض غير متحقق كما نظيره في
الشبهة في المتواتر ولو فرض انه احدا ادعى حصول العلم بالخبرين المتناقضين لاجل القرائن الداخلة وآخر بنقيضه لظهرت احدهما
اخطأ في دعوى العلم وكذا لو ادعى احد حصول العلم بخبر من طرق العلم ونقيضه بخبر آخر فنقول ان ذلك جائز بالضرورة
بل واقع ان اراد بمجرد صدور خبرين عدلين في طرفي النقيض فهو كذلك لكنا لا نقول بحصول العلم منهما وان اراد حصول العلم
بكل واحد من جهة القرائن الداخلة والآخر بنقيضه فهو جائز الوقوع لكن ذلك كاشف عن خطأ في دعوى العلم
ونظيره في البراهين غير عزيز وعن الثالث ان اراد بالحصول به العلم للمخالف بالاجتهاد الخ فلا ريب ان المخالف

له مخطئ جزما ودعوى الاجماع على خلافه باطل قطعا وان اراد به العلم بحصول العلم به للمخالف فهو كان مجتهدا
المخالفة ولا غائلة فيه اذ ربما يحصل لاحد العلم بشيء ولا يحصل لآخر وكل مكلف بما حصل له والظاهر ان الدليلين
الاخيرين في مقابل من يقول بالاطراد واما الخبر المحفوف بالقرائن الخارجية فالاظهر فيه انه قد يفيد القطع وذهب
قوم الى المنع لنا انه لو اخبر ملك بموت ولد له مريض على الموت وانضم اليه القرائن من صراخ وجنازة وخروج
المخدرات على حالة منكرة غير معتادة من دون موت مثله وكذا الملك واكابر مملكته فانه يحصل بذلك العلم
بصحة الخبر ونعلم به موت الولد نجد انا من انفسنا ذلك ونحن لا يختلجنا فيه شك وريب بل ربما يحصل دون ذلك واما ما اورد
عليه من التشكيك ومنع العلم اذ لعله غشي عليه فظن انه مات او مات ولد آخر له فجأة او اعتقد الجرأة الشرف على
الموت ففيه انها احتمالات عقلية لا ينافي العلوم العادية مع انا نفرض المواقعة بحيث لا يبقى هذه الاحتمالات
والا لجرى ذلك في العلم الحاصل من جهة القرائن من دون مدخلية للخبر كالعلم بخجل الخجل ووجل الوجل وارتضاع الطفل
اللبن من الثدي ونحوها فان القرائن قد تستقل بافادة العلم مع قطع النظر عما يحصل بالخبر بعينه او القرائن
لولا الخبر لجوزنا موت شخص آخر والحق ان امكان حصول العلم بديهي لا يقبل التشكيك واحتج المنكر بالوجوه
الثلثة المتقدمة والجواب عنها ما ذكرناه ثمة فلا نعيدها فائدة نقول بعضهم ذكر ان الخبر المحفوف بالقرائن القطعية
لم يقع في الشرعيات اقول ان امكان حصول العلم للحاضرين المستمعين من الصحابة والتابعين والقادمين بجهة الائمة
مما لا ينكر لكونه وكذا المحفوف بالقرائن الداخلة واما في امثال زماننا فلم يثبت عليه في اخبارنا وما ذكره
بعض اصحابنا كالشيخ ره في اول الاستبصار من القرائن المفيدة للقطع مثل موافقة الكتاب والسنة والاجماع والعقل
فهو ليس مما يفيد القطع اذ غاية الامر موافقة الخبر لاحد المذكورات وهو لا يفيد قطعية صدوره ولا دلالته ولو فرض
كونه مضمونه قطعيا بسبب احدى هذه القرائن فهو الخبر المذكور بالقرينة الدالة على صحة مضمون الخبر لا صحة نفس الخبر
موضوع المسئلة انما هو الثاني فاخبارنا اليوم كلها ظنية الا ما ندر ومخالفة الاخبار بين في ذلك ويدوم
قطعيتها مما لا يسع البيه ولعلنا نتكلم في ذلك بعض الكلام في باب الاجتهاد والتقليد **قانون** اختلفوا في حجية
خبر الواحد العاري عن القرائن المفيدة للعلم بعد ثبوت حجيته ووصلة بمضمونه وان كان نقصا في الدلالة وانما قيد
بذلك لانه قد يكون مضمونه قطعيا باعتبار موافقته لدليل قطعي لم يتعرضوا هنا للخلاف فيه لعدم فائدة
حجية في الخلاف من حيث حجيته في نفسه مع ثبوت قطعية مضمونه وقد يكون هو بنفسه قطعيا لكن يكون مضمونه
ظنيا باعتبار كون دلالته ظاهرة لا نصا وخلافهم هنا في المقام ايضا ليس فيه بل النزاع في جواز العمل به من حيث
في جواز العمل بالظن معه واما الخبر الذي كان صدوره قطعيا بنفسه او بمضمونه فهو خارج عن البحث ظاهرا فالحق
البحث فيما لم يحصل العلم به من حيث السند والمضمون معا والحق انه يجوز التعبد به عقلا اذ لا يلزم منه محذور من تحليل
حلال او تحريم حرام بلا خلاف فيه من اصحابنا الا ما نقل عن ابن قبة وتبعه جماعة من الناس تمسكا بانه يؤدي الى
تحليل الحرام وتحريم الحلال وانه لو جاز التعبد به في الاخبار عن الله لجاز عن النبي الجامع كون الخبر عادلا
في الصورتين وفيه ما فيه ويمكن توجيه الاستدلال الاول بان الخبر مثلا ربما كان اخبارا وكذا الوجوب
وربما يحرم شيء لكونه سببا او موجبا لشيء العقل او الفهم كالجزء والمقدمة الموجبين للفساد وكلها العقليات تكون غالبا

ولا تزلزل بالجهل فإذا جوّز العمل بخبر الواحد المفيد للظن فلا يؤمن من الوقوع في تلك المفسدة فيجوز العقلاء ملاقاة الوقوع
في الهلكة ويمكن دفعه بأنا نرى بالعيان أن الشارع الحكيم جوّز لنا أخذ اللحم من سوق المسلمين وحكم بالحل وإن لم نعلم كونه مذكى
وكذلك رفع المؤاخذة عن الجاهل والناسي وغيرهما فعلم من ذلك أنه تدارك هذا النقص من جهة أخرى من الشارع من الأحكام
الثابتة والحاصل أن هذه الشبهة واردة في التكليفات فلا مانع من أن يجوز العمل بالظن الحاصل من خبر الواحد إن كان في نفس الأمر
موجبًا لارتكاب الحرام وترك الواجب ثم إنهم اختلفوا في جواز العمل به شرعًا والمراد هنا بالجواز هو المعنى العام الشامل للوجوب
بل المراد الوجوب لأنه إذا جاز العمل شرعًا فلا بد أن يجب لأنه يعمل على مقتضاه بعنوان الوجوب في الواجب وبعنوان الاستحباب
في المستحب وهكذا والحق جواز العمل به بالمعنى المذكور كما هو مختار جمهور أصحابنا المتأخرين خلافًا لجماعة من قدمائنا كالسيد وابن
زهرة وابن البراج وابن إدريس والحق أنه يدل على ذلك السمع والعقل كلاهما كما سيجيء خلافًا لجماعة حيث أنكروا دلالة العقل
عليه لنا وجوه الأول قوله تعالى إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قومًا بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين
وجه الدلالة أنه سبحانه علق وجوب التبين على مجيء الفاسق فينتفي عند انتفائه عملًا بمفهوم الشرط وإذا لم يجب التبين عند
مجيء غير الفاسق فإما أن يجب القبول وهو المطلوب أو الرد وهو باطل لأنه يقتضي كونه أسوأ حالًا من الفاسق وهو واضح البطلان وهكذا
ذكره كثير من الأصوليين والوجه عندي أنه ليس من باب مفهوم الشرط لأنه غاية ما يمكن توجيهه على ذلك أن يكون المعنى
إن جاءكم خبر الفاسق فتبينوا ومفهومه أنه لم يجئكم خبر الفاسق فلا يجب التبين سواء لم يجئكم خبر أصلًا أو جاءكم خبر العادل
والكل في المفهوم وإن لم يكن هو موجودًا أولًا لأن ظاهر الآية إن جاءكم الفاسق بالخبر ومفهومه أن لم يجئكم الفاسق بالخبر
لا يجب خبر الفاسق وثانيًا أن المراد بالتبين والتثبت هو طلب ظهور حال خبر الفاسق والثبات والقرار حتى يظهر حال
خبر الفاسق فكأنه قال تبينوا خبر الفاسق فالمفهوم يقتضي عدم وجوب تبين حال خبر الفاسق لا خبر العادل … وهو
الموضوع والمحمول في المفهوم والمنطوق في الشرط والجزاء بخلاف ما كان مقدم المفهوم أنه لم يكن خبر الفاسق يجب تبين عدم
خبره أو يجب خبر عادل وثالثها جمع بين خبر الفاسق يجب … لم يكن هناك خبر أو كان ولكن كان خبر العادل
فيندرج فيه خبر العادل ولكن لا يدل على عدم وجوب تبينه مع أن ذلك خروج عن حقائق الكلام وترك الوقوف
بمجرد احتمال كون القضية منتفية الموضوع ولا ريب أنه مجاز لا يصار إليه وحمل المنطقيين القضية إلى وجود الموضوع
لنفي الموضوع لا يوجب كونه معنى حقيقيًا لغة أو عرفًا والكتاب والسنة إنما وردا على مصطلح أهل اللغة والعرف لا مصطلح
أهل الميزان والاعتماد على مفهوم الوصف فإنا وإن لم نقل بحجيته في نفسه لكن قد يصير حجة بانضمام قرينة المقام كما أشرنا
إليه في مباحث المفاهيم وعلى فرض إمكان تصوير مفهوم الشرط في هذا الكلام فلا يخفى أن حجية مثل هذا المفهوم الوصفي
الذي من جهة هذا الفرض من المفهوم الشرطي في نفسه لو جعل معنى الآية أنه كان المخبر فاسقًا فتبينوا لصار دلالة من باب مفهوم
الشرط وهو خلاف الظاهر وكيف كان فيتجه الاستدلال بالآية والجواب بالاستدلال بأن المفهوم يقتضي وجوب التبين وهو
لا يدل إلا على جواز العمل والمقصود إثبات الوجوب لا وجهًا لما أشرنا إليه من معنى الجواز ولعدم القائل بالفصل فمن قال
بالجواز قال بالوجوب وسيجيء تمام الكلام ثم إن هذا الاستدلال إنما ينهض على من جوز العمل بالظاهر بقول بالعمل
من الظواهر في مسائل الأصول وقد عرفت في المباحث السالفة التحقيق فيها وستعرف في الثاني أيضًا وأما من اعترض بأن
نزول الآية أن رسول الله بعث وليد بن عقبة بن أبي معيط إلى بني المصطلق مصدقًا فلما … خرجوا يتلقونه

فحسبهم مقاتليه فرجع فأخبر رسول الله أنهم ارتدوا فنزلت الآية والتعليل بقوله أن تصيبوا الآية إنما يجري
في مثله لا في مطلق الخبر والمقصود إثبات حجية مطلق الخبر والأول مردود بما حققناه سابقًا من أن العبرة بعموم اللفظ
لفظ فاسق ونكرة … العموم كما لا يخفى إذ لو كان المراد الخصوص لناسب العهد والتعريف باللام والثاني بأن
التعليل لبيان أن خبر الفاسق مورد لمثل هذه المفسدة العظمى لا أنه كذلك مطلقًا وفي جميع الأفراد وذلك لا يوجب اختصاص
التبين بمثل هذه الواقعة مع أن ذلك أيضًا يفيد المطلوب إذ مفهومه يقتضي عدم التثبت في مثل هذه الواقعة في
خبر العادل عملًا بالعلة المنصوصة في المنطوق وقد يعترض أيضًا بأن العمل بخبر العدل لا يمنع في مورد نزول الآية لعدم
جواز العمل بخبر العدل الواحد في الردة فلا يدل على حجية خبر العدل مطلقًا ومع هذا فالنكتة في ذكر الفاسق التنبيه على
فسق الوليد والتشنيع عليه وإلا فكان يكفي أن يقول إن جاءكم أحد مخبرًا وفيه أن عدم جواز العمل بخبر العدل في الردة
لا يضر بحجية المفهوم لإمكان التخصيص بإخراج المورد عن عام المفهوم بدليل خارجي والمناسب للتفريع …
في الجهالة والغفلة … بعد … ذكر … ويحكم … عليه على أنه ذلك من جهة اعتبار المفهوم مع أن عدم قبول خبر
الواحد في الردة إنما هو لأنه لم يثبت الثابت بخلاف خبر الفاسق فإنه لا يقبل أصلًا فكأنه تعالى أراد أن جاءكم فاسق بخبر ولو كان
خبرًا عن الارتداد فلا تقبلوه لأنه لا يستقر ولا ينفعه إلا مع التثبت بخلاف خبر العدل فإنه يقبل في الجملة ولو في غير الردة
والثاني في الردة مع انضمام الغير إليه الثاني قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا
قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون وجه الدلالة أنه أوجب الحذر بعد إنذار الطوائف للأقوام وهو يتحقق بإنذار
كل طائفة من الطوائف لقومهم ولما لم يدل لفظ الفرقة على كونهم عدد التواتر فلفظ الطائفة أولى بعدم الدلالة
إذ الظاهر أن الفرقة تطلق على الثلاثة فيصدق الطائفة على الاثنين بل الواحد أيضًا والأظهر حمل الجمع في قوله ليتفقهوا
الذين في شموله للواحد أيضًا لأنه عبارة عن الطوائف ولا يلزم من ذلك لزوم اعتبار الإنذار من جميع الطوائف
لصدق حصوله بأنه أنذر كل واحد منهم كل واحد من الأقوام بل يصدق حصوله بملاحظة كل واحد واحد منهم بالنسبة إلى
وكيف كان فالمقصود بيان حجية خبر الواحد لا حجية مجرد خبر رجل واحد ومع أنه لا قائل بالفرق في جانب المنع وأما دلالته
على وجوب الحذر فلأن الترديد المستفاد من كلمة لولا يدل على وجوب النفر … بالتفقه يدل على وجوب الإنذار وكذا لفظة
ومن المستفيد جدًا وجوب الإنذار لعموم وجوب إطاعة الشرع بل المتبادر وجوب الإطاعة في المندوب في المشهور
وجه الدلالة أن كلمة لعل للترجي وهو ممتنع على الله تعالى فلا بد من إخراجها عن ظاهرها وأقرب مجازاتها الطلب الذي
هو في معنى الأمر الظاهر في الوجوب وهو المناسب لما يقتضيه في حد الأمر ومن أن أقرب مجازاتها مطلق الطلب وحمله على
الوجوب لأنه لا معنى لندب الحذر وجوازه فإنه إن حصل المقتضي له فيجب وإلا فلا يحسن وقد يقال بأن ندب الحذر لا معنى له إذا
كان المقتضي موجودًا قطعًا أو ظنًا وأما مع احتمال وجود المقتضي فربما كان الحذر مندوبًا كالحذر عن الطهارة والثلاثة
المشتبه بها لحصول الريب أقول نعم ولكن لا معنى لاستحباب الحذر هنا بمعنى أن يحسن الحذر عما أنذر به بخبر الواحد
بمعنى العمل بقوله مطلقًا فإنه قد يكون خبر الواحد لا على الوجوب ولا معنى لاستحباب الحذر بمعنى ترك العمل بخبر الواحد … أن
لا يستحب أن يعمل هنا الواجب … لا يمنع حمل الطلب على القدر المشترك بينهما بمعنى أن ترجيح العمل بخبر الطائفة إذا حصل منه
القطع ويستحب إذا حصل الظن فإن معناه استحباب الحذر عن الإنذار الظني الحاصل على سبيل الإيجاب والحاصل الكلام

ان القول باستحباب العمل بخبر الواحد المفيد للوجوب مع بناء الوجوب على معناه الحقيقي مما لا يتصور له معنى محصل لان استحباب
الواجب لا يتصور الا في افضل فردي الواجب التخييري والمفروض انه لا يتصور له فرد آخر سوى العمل بمقتضى الاصل فان الكلام
في العمل بخبر الواحد من حيث هو لا اذا كان معارضا لظاهر الآية او الاجماع او غيرهما او التخيير بين العمل بالاصل والعمل
بخبر الواحد لا معنى له لانه اما ان يعتبر بمفهوم الاصل في مقابل مفهوم خبر الواحد كليهما بمعنى ان المكلف مختار بين ان
يعمل على مقتضى الاصل بان يقول لا حكم في المسألة بالخصوص من الشارع لان الاصل عدم الحكم الشرعي وبين ان يعمل على
مقتضى خبر الواحد بان يقول ورد في المسألة حكم من الشارع فيرجع هذا الى التخيير بين الاذعان بثبوت الحكم وعدم ثبوته واما ان
يعتبر الاصل الظاهر في مقابل الخبر الخاص مثل ان يقول الاصل براءة الذمة عن مقتضى الوجوب الذي هو مدلول هذا الخبر
الخاص مثلا فيعني ان المكلف مخير بين ان لا يعلم ذمته بريئة من هذا التكليف وبين ان يعلم ذمته مشغولة بمقتضى
مدلول الخبر وعلى كل من المذهبين لا يصح جواز اعتقاد الوجوب الذي هو مدلول الخبر ومما يتوهم ان هذا من باب التخيير في
الرجوع الى المجتهدين المختلفين في الرأي والى الخبرين المتعارضين المتساويين من جهة الترجيح فهو باطل لان التخيير
في هاتين الصورتين انما هو في حال الاضطرار وارشاد لطريقة العمل في صورة جهالة الحكم وعدم وجود ما يفيد القطع
بالحكم ولا ريب انه نعلم في هاتين الصورتين بكون خصوص احد الحكمين من الشارع بل يحتمل ان يكون كل منهما حقا وكون ما
ابتغينا والسبيل الى العمل منحصر لنا الشارع الى الاخذ بايهما شئنا من باب التسليم واما فيما نحن فيه فليس كذلك اذ
مدار الحكم الاول حيث حضر الشارع والاصل الثابت بالعقل والشرع يقتضي الثبوت من الشرع جزما وليس من باب
الاحكام الاضطرارية في حال عدم التمكن فالتخيير فيما نحن فيه من باب التخيير بين خصال الكفارة المصرح به في الكتاب
لا من باب التخيير الذي دلنا عليه الالجاء والاضطرار حيث جهالة الحكم وهذا التخيير فيه يتصور بين جواز العمل بالاصل و
جواز العمل بخبر الواحد ولا يتصور بين الاصل وخبر الواحد والاول انما هو من المسائل الاصولية
يمكن ان يستدل عليه برجحان الحذر المستفاد من الآية على ما مر عليه الاول انما هو من باب المسائل الفقهية المستنبطة
من ادلة اخبار الآحاد وحمله على الاستحباب انما يصح اذا قطع النظر عن دلالتها على الوجوب مثلا فيما اذا عارض خبر
الواحد الاصل فيجوز العمل بكل منهما لكن يستحب اختيار العمل بخبر الواحد فهو في معنى التخيير في العمل بخبر الواحد بين الاتيان
به وعدمه وهو صريح في نفي الوجوب ولا يجامع اتيانه على سبيل الوجوب كما هو مدلول الخبر عن المدلول الحقيقي
انما التخيير بين الاعتقاد بجواز العمل بالاصل وبين الاعتقاد بجواز العمل بخبر الواحد عند عدم دليل آخر وراء الاصل الذي
هو من المسائل الاصولية فهو غلط اذ لا يتوهم فيه تعارض وتناقض حتى يستلزم التخيير ورجحان احدهما فان اعتقاد
جواز العمل بالاصل قبل الفحص والعثور على الدليل لا ينافي الاعتقاد بجواز العمل بخبر الواحد في الصورة المفروضة فان
قلت نعم ولكن اعتقاد جواز العمل بخبر الواحد لا ينافي استحباب العمل قلت بعد ثبوت التكليف في الجملة ولزوم الامتثال
بالتكاليف فكل ما يجوز استخراج الحكم منه ويتمكن من العمل به يحصل بمقدمة الواجب فيجب الاتيان فلا معنى للاستحباب فان قلت
نعم ولكن نقدر على استنباطه من الاصل ايضا فهو مخير بينهما قلت المفروض ان الاصل انما يجري العمل به قبل امكان معرفة
الحكم وبعد الامكان فلا يجوز ولهذا شرط الاصوليون في جواز العمل باصل البراءة الاستقراء والتتبع بل وجود ذلك في
العام مع انه اولى بعدم الوجوب فكيف يتمسك بالاستحباب مع انه لا دليل على استحباب ذلك بل الكلام في تأويل كلمة لعل بناء على

على ما اخترناه واستسناه في محله فيمكن جعلها من باب الكلام في قوله تعالى لا يكون لهم عذر وقد وجهنا بان يكون مقتضيا
بتبعية شبه حصول الحذر والاطاعة مرة وعدمه اخرى اما من جهة تفاوت الانذارات بالقطع والظن او الجزم
بالصدق والكذب او المستمعين بالاطاعة وعدمها بالتزامي لان الحذر حرفة يحصل وقد لا يحصل واستعير كلمة لعل
لذلك ويمكن ان يحمل حكاية عن حال المنذرين فانهم مترجون لحصول الحذر ومما يعني انه لا يقطعوا الا على وجود الحذر عند
الانذار وهو التقريب فهو اختص من الدليل مع التزام بعموم القول بالفصل وبانه يثبت بذلك جزء ببطلان الاول فاثبات
الحرمة والوجوب اصعب من الكراهة والاستحباب المسامحة في دليلها دون الاولين ولموافقتهما للاصل وكان المتاخرين
الاولين له وقد اعترض على الاستدلال ايضا بان مقتضى الآية الوجوب الكفائي على كل فرقة ولا يقول به احد والجواب بانه
بالدليل والاولى ان يقال ان المراد بالفرقة في الآية الجماعة العظيمة التي تحتاج الى بلد مستقل مثل بلد او بلد
منهما الاصغر فما يصدق عليه الفرقة لغة ففيه الوجوب الكفائي في الكل واعترض بانه كان محل التفقه على التفقه في اصول
الدين وهو ايضا بعيد لان المفهوم منه في العرف هو الفروع مع اتفاقهم بالعمل بذلك في ترك التشريح فيه لاستقلال العقل
غالبا دون الفروع مع ان الخطاب متعلق بالمؤمنين وايضا فهم بكونهم مؤمنين لا يكون الا بعد كونهم عالمين بما يعتبر في
الايمان واعترض ايضا بان التفقه هو الاجتهاد ومعرفة الاحكام فلا يدل الآية الا على لزوم عمل المقلد بقول المجتهد
وهو خارج عن البحث وهو انما في واجب بعد ثبوت كونه حقيقة في ذلك في عرف الشارع بل هو اصطلاح جديد و يحمل
على معناه اللغوي وهو مطلق الفهم وهو يصادف على استماع الخبر ونقله مع انه مستلزم لتخصيص العام بالمقلد من
اولهم في اذ نعم يمكن ان يدعى ان المتبادر من الفهم والانذار هو الفتوى لا نقل الخبر فتحته هذا كله مبني على المشهور في
تفسير الآية واما على التفسير الآخر وهو ان يكون المراد بالطوائف الحاضرين وان يكون النفقة واجبا على المتخلفين ويمكن
توجيه الاستدلال ايضا بلا تفاوت ما سيجيء كما لا يخفى الثالث قوله تعالى والذين يكتمون ما انزلنا من البينات و
الهدى فان المنقول عن النبي والائمة ايضا من الهدى ويظهر وجه الاستدلال مما بيناه من التبادر فان حرمة الكتمان
تستلزم وجوب اظهارها وانه يجب على السامع الامتثال به فتنبه الرابع اشتهار العمل بخبر الواحد في زمان رسول الله صلى الله عليه وآله
بحال الصحابة من غير نكير وذكر الخاصة والعامة وقائع كثيرة ذكروا منها عمل الصحابة بما يحصل لهم من العلم
الكاشف عن رضاه صلى الله عليه وآله به بل كان يقرره ويجوزه حيث كان يرسل الرسل والولاة الى القبائل والاطراف لتعليم
الاحكام بدون اعتبار عدد التواتر وكذا اصحاب الائمة ع ومن يليهم من اصحابنا الفقهاء كان طريقتهم رواية الاخبار
الآحاد ونقدها وضبطها والتفرقة بين رجالها من ثقتها وضعيفها وتقرير الائمة ع على ذلك بل ترويجهم
كما يستفاد من تتبع اخبار كثيرة لا تفي بذكرها الرسالة فليراجعها من ارادها في مظانها بل من الواضح الجلي الذي لا يقبل
الانكار ان كل واحد من اصحاب الائمة ع المترددين عندهم السائلين عنهم كانوا يأخذون الخبر وينقلونه عنهم للعمل
ولم يكن يحصل بالخبر لكل واحد منهم العلم القاطع ومع ذلك كان الجميع مطلعين على طريقتهم ويقررونهم على ذلك ايضا
ان كل ذلك كان مع القرائن المفيدة للعلم مما يأباه العقل السليم والفهم المستقيم فيحصل من جميع ما ذكرنا ان العلماء على
هذه الطريقة من غير نكير منهم اجماع منهم على الجواز وقد ادعى عليه الاجماع وتقرير المعصوم بل ادعى ذلك بالاجماع الشيخ في
العدة حيث قال واما ما اخترته من المذهب فهو ان خبر الواحد اذا كان واردا من طريق اصحابنا القائلين بالامامة وكان

وكان

مرويًا عن النبي صلى الله عليه وآله او احد من الائمة ع وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سديدًا في نقله ولم تكن هناك قرينة تدل على
صحة ما تضمنه الخبر لانه اذا كان هناك قرينة تدل على ذلك كان الاعتبار بالقرينة وكان ذلك موجبًا للعلم ونحن
نذكر القرائن فيما بعد جاز العمل به والذي يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة فاني وجدتها مجمعة على العمل بهذه الاخبار
التي رووها في تصانيفهم ودونوها في اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه حتى ان واحدًا منهم اذا افتى بشيء لا يعرفونه
سألوه من اين قلت هذا فاذا احالهم على كتاب معروف او اصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكر حديثه سكتوا
وسلموا الامر في ذلك وقبلوا قوله هذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبي ص ومن بعده من الائمة ع الى زمان الصادق جعفر
ابن محمد ع الذي انتشر عنه العلم وكثرت الرواية من جهته فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جائزًا لما اجمعوا على ذلك و
لانكروه لان اجماعهم لا يكون الا عن معصوم لا يجوز عليه الغلط والسهو والذي يكشف عن ذلك انه لما كان العمل بالقياس
محظورًا في الشريعة عندهم لم يعملوا به اصلا واذا شذ واحد منهم وعمل به في بعض المسائل او استعمله على وجه المحاجة لخصمه
وان لم يعلم اعتقاده تركوا قوله وانكروا عليه وتبرؤوا من قوله حتى انهم يتركون تصانيف من وصفناه ورواياته لما كان
عاملا بالقياس فلو كان العمل بخبر الواحد يجري هذا المجرى لوجب فيه ايضا مثل ذلك وقد علمنا خلافه انتهى ما اردت
نقله وقال العلامة في النهاية اما الامامية فالاخباريون منهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الآحاد
المروية عن الائمة ع والاصوليون منهم كابي جعفر الطوسي ره وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى ره
واتباعه لشبهة حصلت لهم انتهى ويظهر منه ره ان المخالف انما هو السيد ومن تبعه وتظهر دعوى الاجماع ايضا
من المحقق على ما نقل عنه وبالجملة من تتبع سيرة الفقهاء وتتبع احوال اصحاب الرسول ص والائمة ع ولاحظ اعتمادهم
على رخصتهم في العمل بكتب اصحابهم والرجوع اليهم والاخبار الواردة في بيان علاج الاخبار المتخالفة يتم له ملاحظة ان
ذلك هو طريقة العرف والعادة وجميع ارباب العقول بل مدار العالم واساس عيش بني آدم غالبا كان على ذلك
القاطع بجواز العمل بخبر الواحد في الجملة ومما يستبعد منه انه لو كان العمل بخبر الواحد جائزًا وواقعًا في زمان
الائمة ع لم يخف على مثل السيد ره مع قربه من زمانهم وكمال فطانته واطلاعه فهو مدفوع باستبعاد انه لو كان وجوب
الاقتصار على اليقين الحاصل من مثل الاخبار المتواترة او المحفوفة بالقرينة ونحوها ثابتا وكان المنع عن العمل بخبر الواحد
طريقة الائمة ع ومذهبا لهم لصار شايعا مثل حرمة القياس ولم يخف على مثل الشيخ ره مع ادعائه الاجماع على جواز
العمل بل التحقيق ان الاشتباه انما حصل للسيد ره ومن تبعه لما بيناه ولما سنبينه انه ح الخامس الادلة الدالة على
حجية ظن المجتهد في حال غيبة الامام من امثال زماننا المتباعدة عن زمان الائمة ع واعلم ان ما تقدم من الادلة
انما تدل على حجية المراد بخبر الواحد فانه هو المتبادر من الاخبار والاعتبار وهو المستفاد من الاجماع الذي نقلنا وان كان
ما يحصل من لفظ الخبر والظن الحاصل من جهة دلالته وان هذا الظنون هو المراد وغيره مع تفاوت ذلك بحسب
والمعاصرين للائمة ع والمتباعدين عنهم يحتاج الى دليل آخر كالاجماع على حجية امثال هذه الظنون او غيره من الادلة
التي يدل على حجية ظن المجتهد في امثال زماننا فهذه الادلة دالة على حجية خبر الواحد لا من حيث انه خبر الواحد ولا
جميع الازمان والاوقات بل انما تختص بزماننا وتدل على حجية مطلق الظن ولم حقيقة ادلة على جواز عمل المجتهد بالظن
الا ما اخرجه الدليل في مقابل العقل من لا يجوز العمل الا باليقين او بما يثبت فيه الرخصة من الشارع والاول العلم

انتهى بل الظن من طريقة القدماء هو الاول ولعل وجه نزاعهم في خبر الواحد واستدلالهم على حجيته انما هو لاجل
اثبات حجيته بدليله من قبل الشارع لتثبت حجيته في زمان امكان العلم ايضا او لاجل دفع توهم حرمة العمل به خصوصا
لاجل ما ادعاه السيد من الاجماع على حرمته كما يجيء والا فهذه الادلة على جواز العمل بالظن عند الاضطرار تكفيهم في
جواز العمل بخبر الواحد وكذلك استدلالهم في حجية ظواهر الكتاب مع ما تقدم من الاخبار يدل من المنع وعلى هذا فقس سائر
المقامات التي استدلوا على حجيتها بالخصوص مثل القياس المنصوص العلة ومفهوم الموافقة واستصحاب حال الشرع وغيرها
والادلة على ذلك من وجوه الاول انا لما كنا نقدر على استنباط حجية خبر الواحد منها الاول ان باب العلم القطعي
في الاحكام الشرعية منسد في امثال زماننا في غير الضروريات ولا ريب انا مكلفون بها كما كان مكلفون اهل زمان العلم في
التكاليف والبشر في غيرها من ضرورة او اجماع قطعا او حكمها العقل القاطع ما يدل على الحكم باليقين فان الكتاب لا يفيد حجيته
الا الظن وكذلك اصل البراءة والضرورة والاجماع والعقل القاطع لا يثبت بها شيء ينفعنا في الفقه الا النادر الذي
تثبت بعض الاحكام اجمالا او يحصل منها التفصيل ولهذا ينحصر الامر في العمل بالظن والا لزم التكليف بما لا يطاق
ويندرج في ذلك الظن الحاصل من خبر الواحد فانه لا فارق بين افراد الظن من حيث هو فما حصل منه الظن اقوى
من غيره يجب اتباعه بل لا يمنع لكونه ادرى الظن انما هو من جهة ملاحظة القوة والضعف انما هو بملاحظة
على حدة لا مجتمعا وقد اورد على ذلك بان انسداد باب العلم لا يوجب العمل بالظن من حيث انه ظن لانه يجوز ان يعين
الشارع ظنا مخصوصا بخصوصها الا من حيث انها ظن كظاهر الكتاب واصل البراءة لانها ظن بل الاجماع على حجيتها
وفيه ان حجية ظاهر الكتاب من حيث الخصوص بعد تسليم معلوميته مما لا يثبت الا اقل قليل من الاحكام كما لا يخفى على
المطلع والاجماع على اصالة البراءة فيما ورد في خلافه خبر الواحد اول الكلام ان لم ندع الاجماع على خلافه وقد
على هذا الدليل ايضا ان انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية غالبا لا يوجب جواز العمل بالظن فيها حتى يتجه ما
لجواز ان لا يجوز العمل بالظن فكل حكم حصل العلم به من ضرورة او اجماع نحكم به وما لم يحصل العلم به نحكم فيه باصالة
البراءة لا لكونها مفيدة للظن ولا للاجماع على وجوب التمسك بها بل لان العقل يحكم بانه لا يثبت التكليف علينا الا
به او بظن يقوم على اعتباره دليل يفيد العلم ففيما انتفى الامران فيه يحكم العقل ببراءة الذمة عنه وعدم جواز العقاب
على تركه لا لان الاصل المذكور يفيد ظنا بمقتضاها حتى يعارض بالظن الحاصل من اخبار الآحاد بخلافها بل لما ذكرنا
من حكم العقل بعدم لزوم شيء علينا ما لم يحصل العلم لنا به ولا يكفي الظن به ويؤكده ما ورد من النهي عن اتباع
وعلى هذا ففيما لم يحصل العلم به على احد الوجهين وكان لنا مندوحة عنه كغسل الجمعة مثلا فالخطب سهل اذ نحكم بجواز تركه
بمقتضى الاصل المذكور واما فيما لم يكن مندوحة عنه كالجهر بالتسمية والاخفات بها في الصلوة الاخفاتية التي قال بوجوب
كل منهما قوم ولا يمكن لنا ترك التسمية فلا محيد لنا عن الاتيان باحدهما فنحكم بالتخيير فيها لثبوت اصل التسمية
ثبوت خصوص الجهر او الاخفات فلا حرج لنا في فعل شيء منهما وعلى هذا فلا يتم الدليل المذكور لانا لا نعمل بالظن
انتهى وفيه نظر من وجوه اما اولا فلان قوله وما لم يحصل العلم به نحكم فيه باصالة البراءة ان اراد منه عدم حصول العلم الا
ايضا فهو كما ترى لكنه خلاف المفروض وان اراد منه عدم حصول العلم التفصيلي ففيه ان عدم العلم التفصيلي لا يوجب
البراءة مع ثبوت التكليف المجمل بجامع التمكن بالاتيان به بان ياتي بالمحتملات بحسب القدرة والاستطاعة فان بناء

الاجمالي التكليف بغير الضروريات في امثال زماننا بل انما تكليفنا هو العمل بالضروريات واليقينيات قلنا التكليف بغير الضروريات
يقيني فانا نعلم بالضرورة ان في الشريعة واجبات كثيرة علينا غير ما علمناها ضرورة مثل وجوبها [illegible] الركوع والسجود [illegible]
انا لا يمكننا معرفة تلك التفصيلات الا بالظنون وان غير الضروريات امور اجمالية [illegible] غالبا لا يمكن الامتثال بها الا بما يفصلها
فلكم بين المتلازمين وقطع الدعاوى حيث وجوبها مثلا بالضرورة او بالاجماع ولكن معرفة كيفية ذلك يحتاج الى الظن
التي اشتمل عليها كتب الفقهاء غاية الامر حصول القطع في كيفيته فان البينة على المدعي واليمين على من انكر لكن معرفة
المدعي والمنكر والتمييز بينهما ومعرفة معنى البينة انه رجل او امرأة او واحد او متعدد او يشترط فيه العدالة ام لا وان
[illegible] وباي شيء تثبت وان الحكم [illegible] الى غير ذلك مما لا يحصل [illegible] الا باستعمال الظنون كما لا يخفى على من
[illegible] الفقه قليلا فضلا عن التدرب فيه وهكذا جميع ابواب الفقه من العبادات والمعاملات والاحكام فمن قال انه يكفي الاعتقاد على
ما علم ضرورة او بالاجماع في تحصيل الفقه فقد تغافل ولعله هنا في مقام المجادلة [illegible] في [illegible]
بانه لا وجه له واما ثانيا فلان [illegible] العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف [illegible] هذا اول الكلام لانه حكم العقل ان
يريد به الحكم القطعي او الظني فان كان الاول فنمنع كون مقتضى اصل البراءة قطعيا اول الكلام كما لا يخفى على من له
التتبع والنافي من العقل والنقل [illegible] كونه قطعيا في الجملة لكن المسلم انه هو قبل ورود الشرع واما بعده
فالعلم بان فيه احكاما اجمالية بعنوان اليقين يثبطنا عن الحكم بالعدم قطعا كما لا يخفى [illegible] ذلك [illegible] ولكن
حصول القطع بعد ورود مثل خبر الواحد الصحيح في خلافه فان اراد الحكم الظني كما يشعر به كلامه [illegible] كونه
[illegible] مفيدا للظن [illegible] استصحاب الحالة السابقة [illegible] مستفادا من ظواهر الاخبار والايات التي
حجيتها المخصوص مع انه لم [illegible] ورود الشرع ثم بعد ورود خبر الواحد اذا حصل من خبر الواحد ظن [illegible]
فلانه [illegible] كذلك [illegible] انما [illegible] للتقييد الا الظن وان كان [illegible] قطعيا [illegible]
الرجوع وشمول عموم ما دل على حجية ظاهر القرآن لما اتفق فيه ثم [illegible] هو الاجماع فيها [illegible] الكلام
غير [illegible] الا الظنون [illegible] في تلك الاخبار فقد [illegible] الكلام في الاستدلال
واما رابعا فلانه [illegible] بجواز تركه بمقتضى الاصل فيه [illegible] ذلك لا ينطبق على [illegible] ان يجعل
على الجهة [illegible] الوجوب والندب [illegible] الحكم بجواز الترك باصل البراءة ان
اراد نفي الوجوب مع عدم الحكم بالاستحباب [illegible] من الشرع وان اراد اثبات الاستحباب [illegible]
[illegible] الاستحباب على [illegible] الوجوب بسبب الاعتضاد بالاصل واما الحكم [illegible] الرجحان [illegible]
والضرورة لا يمكن ان يكون الرجحان هو الاستحباب دون الوجوب [illegible] اصل البراءة على [illegible]
موقوف على حجية هذا الظن [illegible] والثابت من الشرع احد الامرين واصل البراءة
ينفي المنع من الترك [illegible] الرجحان الثابت بالاجماع [illegible] الوجوب فقط في نفس الامر
ثم ينفي المنع من الترك باصل البراءة [illegible] واصل البراءة [illegible]
لا يرجح كون الثابت بالاجماع في نفس الامر هو الاستحباب [illegible] الحديث الدال على
الاستحباب على الحديث الدال على الوجوب بسبب اعتضاده باصل البراءة [illegible]

ان يثبت في نجاسة عرق الجنب من الحرام مثلا ان خبر الواحد الوارد في ذلك او الاجماع المنقول الدال على ذلك حجة
والاصل براءة الذمة عن وجوب الاجتناب [illegible] فالجواب عن ذلك يظهر مما قدمنا من منع حصول الجزم او الظن بالاصل
مع ورود الخبر الصحيح ومما ذكرنا [illegible] حكم [illegible] الجهة نظير الجهر والتسبيح والاخفات على ما [illegible] الحاصل ان الكلام
كان خبر الواحد الظني في مقابل اصل البراءة وفي [illegible] الجهة الحكم [illegible] الرجحان الفعلي الحاصل من الاجماع والتوجيه
من الاخبار الواردة فيه في مقابل اصل البراءة [illegible] مندوحة [illegible] ان اراد ان هذا التخيير الذي [illegible]
مع اصل البراءة في مقابل الدليل الظني وهو [illegible] فاسد اذ بعد ملاحظة [illegible] لا يبقى
مقابل اصل البراءة [illegible] الظن ولا [illegible] الكلام فيه الى [illegible] باصل البراءة [illegible]
[illegible] التوقف والاحتياط [illegible] يقول به [illegible] وان اراد هذا التخيير [illegible]
[illegible] على [illegible] فلا معنى لاصل البراءة [illegible] نظير التخيير [illegible] الرجوع الى
المجتهدين كما مر فان المعروف ان القول [illegible] وجوب الجهر والاخفات وان احدهما ثابت في نفس الامر [illegible]
الاصل عدم وجوب شيء والدليل الظني دل على وجوب احدهما [illegible] باصل البراءة [illegible] التخيير [illegible]
[illegible] التخيير في الترجيح الدليل [illegible] بين الخبر في اختيار احدهما [illegible] ليكون مخيرا في اصل المسألة كما
[illegible] الاشارة اليه اذا عرفت هذه الجهة لا مناص عن العمل بالظن وانه حجة [illegible]
من جانبه مثل القياس والاستحسان ونحوهما [illegible] الظن [illegible] الرجحان في النقل فاذا حصل الظن
[illegible] اصل البراءة [illegible] وذلك ليس من قبيل [illegible] الشارع باعتبار
كشهادة العدلين ونحوها فانه قد يحصل الظن [illegible] واحد [illegible] الشارع جعل
من حيث انهما [illegible] الظن الحاصل [illegible] الفتوى والاقرار ونحوها [illegible]
العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو [illegible] البطلان [illegible] العلامة في [illegible] وغيره [illegible]
الترجيح [illegible] المرجوح [illegible] الاختيار ولفظ المرجوح عبارة عن القول [illegible] او العمل بمقتضاه
والراجح عبارة عن القول بان الظنون [illegible] او العمل بمقتضاه ومبدأ الاشتقاق في لفظ الراجح والمرجوح هو
الرجحان [illegible] استحقاق فاعله المدح والذم [illegible] كون الشيء ذا المصلحة الداعية الى الفعل كما هو المصطلح في لفظ
الراجح والمرجوح في [illegible] الترجيح بلا مرجح [illegible] وكذا ترجيح المرجوح [illegible] وبالجملة [illegible]
والعمل بالمرجوح [illegible] عند العقل [illegible] والعمل بالراجح حسن [illegible] ان الاول [illegible] الكذب [illegible]
ولا يجوز ترك الحسن واختيار القبيح [illegible] وجوب الافتاء والعمل ولا دليل عليه من العقل
واما النقل [illegible] لو وجب الافتاء او العمل [illegible] اختيار الراجح وثبوت وجوب الافتاء [illegible]
واما النقل فلا نعلم دليلا على وجوب الافتاء عند عدم القطع بالحكم والاجماع الذي ادعوه على وجوب الافتاء على
الفقيه [illegible] ثم ان الاخباريين [illegible] في [illegible] الاجماع [illegible] في ذلك ويقولون
التوقف او الاحتياط عند ما يفيد القطع [illegible] وهذا الايراد في جانب [illegible] الامر [illegible]
[illegible] وانا قد ابطلنا القول باصل البراءة [illegible] فبطلان التوقف والاحتياط هنا اولى فانا نقول

وجوب العمل المقطوع به في الزمانيات اول الكلام وما دل عليه من ظواهر الايات مع ان ظواهر الكتاب حجة عند
الاخباريين ايضا ثبت الاظهر نا ان اكثر منها اصول الدين سيما لكنها مخصوصة بحالة الامكان ودعواهم ان الاخبار
قطعية وانهم يعلمون بالقطع في غاية الوهن فانه عيان وجوه الاختلال في متنها وسندها ودلالتها وتعارضها
لعدم الوثوق بها فضلا عن حصول اليقين بها يغني عن البيان وقد اشرنا اليه سابقا وسنشير مع انه لا دليل على حجيتها
ان الاثبات على ذمتي تسليم دلالتها فهما من ظواهر القرآن وقد عرفت حالها مع ان آية النفر ظاهرة في التفقه [illegible]
الثاني معارضتها على ما لا ريب انا اذا وجدنا ان افهمنا من الظن الحاصل من خبر الواحد لا يجري العلة بمقولات الاجماع
ثبت على حجيتها مطلقا في جميع الاحوال والازمان خصوصا بما كان ... الا يرى انه لا يمكن ثبوت الاجماع على
العمل بها في زمن الصحابة والتابعين بل يكفي في ثبوته مطلقا لعدم القول بالفصل لانا نقول اولا لا نسلم الاجماع على
القول بالفصل بل بعضهم منع من ثبوت الاجماع الا في الصدر الاول فيفرق بين الزمانين وثانيا ان الاعتماد
على الاجماع المركب انما هو اذا لم يعلم مستند المجمعين ونحن علمنا ان من جانب القول بالحجية هو الايات والاجماع
وقد عرفت حال الايتين واما الاجماع فلم يثبت الا في الصدر الاول والاحتجاج التمسك بعدم القول بالفصل
احد شطري الاجماع المركب اذ تحقق ذلك الشطر انما هو بهذا الاجماع والسبيل لم يتحقق الا في هذا القدر
فليفهم ذلك وبالجملة عدم امكان القطع في الفقه في امثال زماننا غالبا مما لا يجوز انكاره في غير الضروريات
والضروريات لا تكفينا كما اشرنا واما العمل بالتوقف او الفتوى يحتاج الى دليل يفيد القطع فان تمسكوا فيه بالادلة
الدالة على ذلك عند عدم العلم ففيه ان تلك الاخبار لا تفيد القطع كما بينا لعدم تواترها معارضة بادلة
اصالة البراءة ولزوم العسر والحرج ولو فرض ترجيح تلك الاخبار عليها فلا ريب انه ترجيح ظني ... مع انه قد لا يمكن
الاحتياط في العمل ولا التوقف كالدوران بين محذورين ولا يقتضي الاحتياط الاحتياط باحدهما دون الاخر
كان بين ينتمين فان قلت انا لا نعترض العمل بالظن في العمل ولا نحكم به لاحد منها في الفتوى قلت لا يتقاوم قد
يوجب التلف فكيف تجتري بان تقول الله ... لك بذلك وان تجوز ذلك على ان دليل هذا العمل ظني
الله لا يجوز العمل على مقتضى الظن الحاصل للمجتهد فترك الفتوى وترك العمل ايضا يحتاج الى الدليل المعمول انه
على عدم الاعتناء وحرمة العمل بالظن ثم يثبت من ادلتها بحيث يوازي الضرر المظنون في الاول مثل العمل و
الامر والتزام العسر والحرج فلنات بمثال من جهة التقريب فنقول ان المشهور بين اصحابنا ان لكل من اولاد الابن
واولاد البنت من مال جدهم نصيب من يتقربان به فالثلثان لاولاد الابن والثلث لاولاد البنت خلافا
ومن تبعه حيث يجعلون الجميع مقام اولاد الجد فيقسمون بينهم للذكر مثل حظ الانثيين ثم المشهور ايضا عدم
الفرق بين اولاد الابن واولاد البنت يجعلون حصة كل واحد من الفريقين بينهم للذكر مثل حظ الانثيين ولا دليل
لهم ظاهرا الا الشهرة فان جعلنا الشهرة حجة فهو والا فلا بد ان يوقف المال ويطلب الايتام من الجوع
والتمسك بالاخبار الواردة في ان كل ذي رحم يورث نصيب من يتقرب به لا يعطي الا ان لكل واحد من الفريقين
نصيب لهم ولا يعطي كيفية القسمة بينهم بانفسهم والعمل بعموم آية يوصيكم الله في اولادكم كما ذهب اليه السيد
ومن تبعه فيه انه يوجب الرجوع الى القول السيد في الاصل وانه في نفسه ثم لكون الاولاد حقيقة في ... الصلب

انما هو ظاهر ايضا ولا حجة فيه عندهم فلا يبقى للاخباريين هنا من بيان دليل قطعي على جواز التوقف والاحتياط
انما سبيل الاحتياط اذا كان الزمان ... ابتداء ... لا احتياط لهم في ... الا اخذ ما لم ... وبالجملة
سالك سبيل الفقه والمطلع على احكامه ومآخذ الناس لاخطار فهم المختلفة ومقتضياتهم المتناقضة وتتبع الادلة
ومواردها وتامل فيها حق التامل وميزها حق التمييز وعرف الفرق بين زمان الائمة وعصرنا هذا يعلم ان ما ذكره
الاخباريون محض كلام بلا محصل ولو فرضنا في مسألة قيام الشهرة في احد طرفي المسألة وخبر واحد في الطرف الاخر
من دون تامل ... عامل نادر ... الاخباري الذي يثبت ان ادلة حجية خبر الواحد ... مثل هذا المقام فلا يجوز
العمل بالشهرة فان قال لا اقول بنفي العمل ولا بوجوبه بل التوقف والاحتياط فاقول كيف تصنع فيما لا يمكن الاحتياط فيه
بل اقول لك هنا كلاما هو بمنزلة الشرح لما اشار اليه المظنون في امثال ذلك وهو ان العاقل البصير لا بد ان
يلاحظ هنا طرفي الفعل والترك في كل ما يريد ولا يقتصر على احد الطرفين ولذلك امثلة كثيرة منها الاجتناب عن
سائر عامة الناس لكون غالبهم غير محترزين عن النجاسات فان الاحتياط عن النجاسة حسن لكن الاجتناب عن كسر
قلوب المؤمنين وتحسين الاثر والمفاسد المترتبة على ذلك مما لا ... هنا مقام فقدان اثر حسن من الحسن وكذا الاجتناب
في الفتوى من العمل احسن لكن اقامة المعروف واغاثة الملهوف ودفع المفاسد وقطع التداعي بين الناس والاصلاح بينهم
احسن من الحسن وهكذا فاذا وردت عليك مسألة وتردد امرك بين ان تحكم فيها بالاولى ... وان تحتاط
فكما تحتاط والعمل بالظن من جهة ما دلت عليه من الايات والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن ...
عن المحترز فيه فتذكر ايضا ما ورد عليك من الايات والاخبار الدالة على اقامة المعروف والاصلاح بين الناس
وانه لا حرج في الدين ولا عسر ولا ضيق وان التشبث بذلك ... الاموال والنفوس وتعطيل احكام الشرع مذموم وعليك ان
تحتاط ان يكون ذلك من جهة الوسواس وتسويل الشيطان فان الشيطان ايضا قد يصير على الناس بما يشتبه الامر ...
الصلحاء والعباد والاتقياء يوسوس في احكام النجاسات ونية العبادات الى ان يجعل الانسان متشابها عن ...
بحيث يحمل الانسان في الاجتناب عن الحرمات المالية وحقوق الناس وغيرها فترى الوسواس يجتنب
الطاهر اليقيني بسبب احتمال قوي ... ولا يحتاطون ابدا من اكل الحرام الذي مع ظهور ان اكثر ... مما لا يعتمد
على دينهم ونقول بل لا يدرون كثير منهم مسائل الذبح والتذكية فلعل اكل لحم البتة غالبا وكذا لا يحترزون عن كل
الكثير من ... الكفرة مع ان الغالب انهم ملاقون لها بالرطوبة وكما ان عدم التنزه عن النجاسة يوجب الخلل
في ... اهل الحرام وهكذا الكلام في فتوى القضاء فربما يظهر بعضه لزوم القضاء ويحتاط لاجل الخوف عن الدخول
احكام ويشير ما ذكره الله تعالى في كتابه العزيز ان في القضاء حيرة وعن النظر الى الاولياء مع ما يلزم من الوعيد والاثم
وان تكرر ربما يوجب زيادة قتل النفوس وغير ذلك بل اقول لك انه ربما يكون ظن احدهم ان مما العلم بل يصير ... حاله
العلم العادي ولا يجري على فتوى القضاء فان ما ابتنى من ذلك يجب ... سبحان الله عن ... ان تنبعث
لا تجد من يقيه بالمعاد وعذاب جهنم الاكثر ما ظهر لي من حقيقة الامر فكيف بغير الفرع ... على الورع والجلادة
من ملاحظة طرفي الافراط والتفريط اعاذنا الله من الميل الى الهوى ومتابعة النفس واطاعة الشيطان ... هذا
ولا تغتر بان تهيئك عن التزام الاحتياط ويصير ذلك سبب المسامحة في الدين والمسامحة في الفتوى فان ذلك،

من الحيثيات المهلكة ومن اعظمها الطلب بالاقتصار وبذل الجهد والوسع في الفروع مقتضاه الوجه الثالث ان
مخالفة ما ظنه المجتهد حكم الله مظنة للضرر ودفع الضرر المظنون واجب وربما يمنع ان مخالفة الظن مظنة لان مخالفة
نفس الحالة من الشارع على ما يوجبه التكليف به بوجوه القبح عند عدم الجزاء متعرض برواية الفاسق على رواية
الكافر فان الظن يحصل عند خبره ولا يمكن ان يقال انه خارج بالاجماع لان الدليل العقلي لا يختلف بحسب ظنه ولا بد ان
يكون مطردا وربما يمنع وجوب دفع الضرر المظنون بل هو اولى للاحتياط بل بطل تقدير التسليم فانما يسلم في العقليات
المتعلقة بامر المعاش دون المسائل الشرعية المتعلقة بالمعاد فان العقل يستقل بمعرفة حكم العقليات دون الشرعيات
الرابع مراد المستدل انا اذا علمنا بقاء التكليف ضرورة انحصار طريق معرفة الحكم الشرعي في الظن يجب اتباعه ولا يجوز
بان يقال الاصل براءة الذمة عن هذا التكليف اذ مناطه حراما او واجبا فيقال انا قطعنا بانه يؤاخذ على مخالفة
المواخذة موجب لوجوب التحرز عقلا وادخله لمنع ذلك وما ذكر من السند فيه ان وجوب نصب الادلة القطعية على
على الشارع ممنوع وهو اول الكلام الا ان الامامية يقولون بوجوب اللطف على الله ونصب الاحكام والحدود ودفع المفاسد
والاصلاح بين الناس ومانعات المعروف ومع ذلك مخفي عن الامة وان كان بسبب الظالمين وكان المجتهد صار نائبا
بالعقل والنقل وكان اتباعه واجبا كاتباعه فكذلك ظن المجتهد بحكمهم ودينهم وشرائعهم صار نائبا عن يقينيه وكما كان
يجب ان يكون الامام عارفا بجميع الاحكام بحيث لو احتاج الامة اعلمهم بها وان لم تكن محتاجة بالفعل اليها فكذلك يجب المجتهد
الاستعداد بجميع الاحكام بعقد ظنه لو يرفع احتياج الامة عند احتياجهم وان لم يكن فعلية الاجتهاد واجبا فلا ريب
انه لا يمكن تحصيل الكل بالقطع فنابت الظنون مقام يقينه ولم يمكن اثبات اليقين بحجية اخبار الاحاد وظواهر الكتاب
في زماننا لما ثبت عندنا وغاية الامر حصول الظن بحجيتها ثم انما الاعتماد على اصل البراءة قد عرفت حاله وكذا التوقف
والاحتياط مع عدم دليل عليهما الخامس انه اذا فرضنا عدم حصول الظن للمجتهد في مسئلة اصلا فيرجع فيه الى اصل البراءة لابد
انه على هذا التقرير يرجع مآل هذا الدليل الاول لان مرجع الدليل الاول الى عدم تكليف ما لا يطاق في معرفة الاحكام
لو لم يعمل بظن المجتهد فمرجع هذا الدليل الى ان ترك العمل بالظن يوجب الظن بالضرر فلا بد انه منقوض بما مر
كيف كان عدم جواز العمل بخبر الفاسق اذا افاد الظن اول الكلام اذ اشتراط العدالة معركة للاراء والاستدلال بالآية
غايته الظن ولم يحصل العلم بحجية هذا الظن كما مر ان الشيخ صرح بجواز العمل بخبر المتحرز عن الكذب وان كان
فاسقا بجوارحه ولا ريب ان ذلك من القرائن الداخلة لا القرائن الخارجة مع ان المشهور بينهم جواز العمل بالخبر
الضعيف المنجبر بعمل الاصحاب ولا ريب ان ذلك لا يفيد الا الظن وغايته ان نثبت حجية هذا الظن بما دل
الاخذ بالمشهور بين الاصحاب وهو مع انه فيه ما فيه غيره من المرجحات ظن حاصل من خبر الواحد بل من المرجح الحاصل
بين مختلفاتها وقد عرفت حاله والحاصل انا ان لم نجوز العمل بخبر الفاسق فانما هو لاجل عدم حصول الظن به
او لحصول الظن بعدمه لا لانه فاسق وان حصل الظن به وهكذا يقال اذا ورد النقض بالقياس ايضا بل نقول ان الواجب
على المجتهد العمل بمقتضى ما يؤديه الى الظن بالحكم من الادلة التي يتداولها الاخبار الفاسق مثلا او ذلك لانهما لا يفيدان
الظن وذلك هو علة منع الشارع عنهما او لانهما مستثنيان من الادلة المفيدة للظن لان الظن الحاصل بهما استثني من
مطلق الظن وهذا الكلام يجري في الوجه الاول ايضا لان تكليف ما لا يطاق انما اقتضى العمل بالظن بعد انسداد باب العلم

فلا يعتني الاستثناء والظن الحاصل من القياس والجواب ان تكليف ما لا يطاق وانسداد باب العلم من جهة الادلة
المتضمنة للعلم او الظن المعلوم الحجية مع بقاء التكليف يوجب جواز العمل بما يفيد الظن يعني في نفسه ومع قطع النظر
عما يفيد ظنا اقوى وبالجملة ما يدل على مراد الشارع ولو ظنا ولكن من حيث انه يفيد الظن لا انه يوجب جواز العمل
بمطلق الظن النفس الامري وهذا المعنى قابل للاستثناء فيبقى انه يجوز العمل بكل ما يفيد الظن بنفسه ويدل على مراد الشارع
الا بالقياس وبعد وضع القياس من البين فاذا تعارض باقي الادلة المفيدة للظن فح يعتبر الظن النفس الامري
ويلاحظ القوة والضعف بل لا يبقى ح ظن ضعيف بل الاقوى يصير ظنا والاضعف وهما ويمكن ان يقال انه في
مورد القياس لم يثبت انسداد باب العلم بالنسبة الى مقتضاه فانا نعلم بالضرورة من المذهب حرمة العمل على
مؤدى القياس فنعلم ان حكم الله غير مؤداه وان لم نعلم انه ايش هو وفي تعيينه يرجع الى سائر الادلة وان كان مؤداها
عين مؤداه فلنا تامل فانه مع دعوى بداهة حرمة القياس حتى في موضع لا سبيل الى الحكم الا به فان قلت لعل
تحصيل الظن بشيء حين انسداد باب العلم مع القياس ايضا فالناس في عدم العمل والقاصر من لزوم تكليف ما لا يطاق
فان عملت باصل البراءة فلم لم تقل به اولا قلت الناس في هو المناص حيث تعارض الادلة لمن لم يرجح بشيء
الادلة المعلومة الحجية فيتوقف في الفتوى او يبني على اصل البراءة وكذلك في الظنون الغير المعلوم الحجية او انتفاء
او فقدت فيتوقف او يعمل على اصل البراءة وعدم جواز العمل باصل البراءة اولا لان الثابت من الادلة وبعد
فكما يعتبر العمل عليه بعد اليأس عن الادلة في الادلة الاختيارية فكذا الحال في الادلة الاضطرارية فان قلت
ما ذكرت من بقاء منع الحرمة عند انحصار العمل في مثل القياس مثلا او غيره من الظنون الخ انما ثبت حرمته بالخصوص
يدفعه منع بقاء التكليف ح ايضا قلت ما دل على حرمة العمل بالقياس او غيره من الظنون مثلا ليس باقوى من دلالة
ادلة الاحكام اذا وقفنا على بقاء التكليف الى آخر الابد فغاية الامر عدم الوجوب فالدليل على الحرمة الى آخره
في هذا الحال لا يظهر حقيقة الحال واقول عزاه الى صاحب الرسالة في اقامة الدليل على الظنون واثبات العمل بحجية بعضها
على الخصوص من المرتابين عن غيرها انه لا ريب ولا شك ان الله تعالى بعث رسولا وانزل كتابا وشرع شرائع واحكاما
واراد من عباده العمل بها وطريق ابلاغ الاحكام الى العباد على ما هو المعهود عادة انما هو بالنطق والكلام
وتفهيم عباده الالزامات رسوله اما بتلاوة كتابه عليهم او بكلامه وبيانه اياها بلسان الشريف فاصل
العلم بارادة الله تعالى المخاطبين الشافهين من الخطاب بالسنة ولا كلام فيه ولا ان حجته على العباد ويجب عليهم
حصول العلم من الخطاب لو يعتبر في المقام مقتضى الابلاغ امكانه ريب وشك وكذلك ما يحصل الظن به لهم من العمل على مقتضى
الحقائق والمجازات بحمل الالفاظ على حقايقها عند عدم القرينة على خلافها والبناء على القرائن في الحمل على المعاني
المجازية لان ذلك كان طريقة العرف والعادة من لدن خلقة آدم الى يومنا هذا وانهم كانوا يعتمدون المحاورات على
ذلك يعلم ذلك بملاحظة احوال العرف والعادة على وجدانا فان الشارع اكتفى في تفهيم المحاورات مع اصحابه بما يحصل لهم الظن
به في التكاليف ايضا والسر في ذلك مع ان الحق عند اصحابنا هو التخطئة وان حكم الله تعالى الواقعي واحد في نفس الامر
ان عمدة العلم في التدين والايمان بالله هو اصل التوحيد وخلع الانداد والاضداد والتسليم والانقياد وتوطين النفس
على تحمل المشاق الواردة من جهة تلك الاحكام الفرعية وان كانت من الامور الحقيقية المتعلقة الناشئة من

النفس الامرية لكن الحق في نا سبتها هو الابتلاء والامتحان وتقوية الايمان بسبب الاستدلال بها والتقرب بها من جهة
انه اطاعة فان الزم المكلف من خطاب الشارع بما علمنا انه بنفس الحكم وامتثل به فهو جامع للسعادتين اعني الفوز بالمصلحة
الخاصة الكامنة فيه والفوز بالمصلحة العامة التي هي نفس الانقياد والاطاعة وان لم يفهم ما طلب على مقتضى محاوراته
القوم الذين انزل الكتاب او بعث الرسول عليه وهو وان فقد المصلحة الخاصة لكنه ادرك المصلحة العامة بل عوض المصلحة الخاصة
ايضا لتلازم محله من الاجر وانا فالعدل يحصل الانتساب دبد ومن ابعد وعقيبه الحفظ هذا التحقيق يندفع ما يتوهم ان ترك
جميع هذا القول بكون الاحكام ثابتة في نفس الامر بكل شيء على نحو مستقل ثابت وان التصويب باطل ولا حاصل لظن
بالذات من الخطاب انه كان حصول الظن بحكم النفس الامري لكن يظهر من جعل الشارع مناطا لفهم الظن بالالفاظ الا انه جرى
جرت عادة الله بانها لا تفيد اليقين في الاغلب فتدبر فهذا الظن ويكتفي به عما اراده في نفس الامر انه تعبد فان بالمصلحة
ايضا كما عرفت فهذا الظن مما علم حجيته وهذا هو الذي اتفق العلماء على حجيته من دون خلاف بينهم فالمطلب ان الظن في
موضوعات الاحكام من مباحث الالفاظ وغيرها حجة اجماعا وان هذا الكلام الا انه لا يغير الشارع بين الشاركين
في التكليف بمقتضاه فان كان المكلف معنا بعض ما مراده الواقعي ما يجب لهم وعلى انه اراده ذلك الامر فلا كلام فيه ايضا
وان كان نقله بلفظه يجب ان يحصل الظن لهم بان هذا هو لفظ الشارع فالاشكال في ان الظن الحاصل لهم من جهة اللفظ
القطعي الصدور حجة عليهم ام لا لاحتمال ان هذا اللفظ على نحو ثم يحتمل ان يكون مما لا يقصد به بقاؤه في الدهر
والاستفادة منه كما في ابنات المصنفين و فقيرا لا يقصد به ذلك بل انما يقصد به تفهيم المخاطبين وان كان غيرهم
ايضا مشاركين لهم في اصل الحكم فان الكتاب العزيز وهو وان كان يمكن ان يكون من القسم الاول وذلك لانه وان لم ينقل
خطابا شافهة للغائبين كما مقتضاه في محله لكن نقول بان الله تعالى يريد من جميع الامة فهمه والتدبر فيه والعمل على
مقتضاه خلافا للاخباريين كما بيناه سابقا فيكون هذا الظن ايضا حجة بالخصوص لان طريقة العرف والعقلاء في تأليف
الكتب ورسائل المكاتيب الى البلاد البعيدة مع تخالف الالسنة ومباينة الاصطلاحات يقتضي ذلك فان
المصنفين واهل المكاتيب الرسائل لا يريدون ممن يبلغ اليه كتابهم الا العمل على مقتضاها بقدر فهمهم ووسعهم فالذي
علم انه تعالى ان يكتفي منا بما نفهم من كتابه اما يقينا او ظنا ولكن لم يثبت ذلك فيونا على الاحتمال ان يكون الكتاب العزيز
من باب القسم الثاني سيما الخطابات الشفاهية منه وسيما ما اشتمل على الاحكام الفرعية ولا سيما في ذلك تعلق الغرض
بمعانيه ابد الدهر ايضا لحمل الامر وبما الغرض من ذلك ايضا فان قلت ان اخبار الثقلين وغيرها من ادل على
العرض على كتاب الله تعالى يفيد ان الكتاب من القسم الاول قلت اولا سنقل الكلام الى تلك الاخبار ونقول لان السنة
بما فيها الخبر به موقوف على ان يكون تلك الاخبار من قبيل القسم الاول لا من باب مجرد الكلام لحفظ الشاهدين مع الاصحاب
وثانيا انه لا قطع لنا بكونها حجة الدلالة بالنسبة الى الغائبين في هذا المعنى كما ذكرنا المنع من الاخباريين في ان انها
ان كان خلاف الظاهر فان غايتها الظن بكون جواز العمل بما يظن من جهة الكتاب جائزا لهم ولا قاطع بحجية هذا الظن ولكن
ان يكون المراد منها التمسك بها اذا فسرها الائمة عليهم السلام كما ذكره الاخباريون وان خلاف الظاهر وان حملنا ان تفاهمه تلك الا
بعضها بعضا مع قرائن خارجية يفيد القطع بجواز العمل فذلك ايضا لا يفيد الا جواز العمل في الجملة واما الحاصل من اكثر
من ظاهر الكتاب من جهة خبر الواحد وغيره من الادلة التي تثبت حجيتها بالخصوص فلا قطع بوجوب العمل على ظاهر الكتاب في

ح واما السنة المعلوم الصدور منه ع فيحتمل ضعيفا ان يكون مثل المصنفين والمكاتيب ولكن الاظهر ان يكون المراد منها
تفهيم المخاطبين وبلوغ نفس الحكم الى من سواهم بواسطة تبليغهم ومع ذلك فلا يعلم من حاله رضاه بما يفهمه الغائب
بكون ظنا معلوم الحجية فهذا هو القدر الذي يمكن ان يقال انه الظن المعلوم الحجية واما اصل البراءة فهو ليس من الظنون
التي علم حجيتها بالخصوص ولا من الادلة الظنية كما اشرنا وسنشير اليه في محله واما خبر الواحد فقد عرفت انه لا دليل على حجيته
العلاية اذ المرتضى وابن ادريس الاجماع وهو على فرض تسليمه لا يثبت الا حجيته في الجملة وفي زمانهما وفي نوع خاص
اذ حجيته في الاعصار المتأخرة عن زمن الصحابة غير معلوم وكذا القدر المسلم منه خبر العادل والمسلم منه العادل المعلوم
العدالة والمسلم منه ما لم يعارضه مثله او لم يعارضه اضعف منه الا ان يكون معمولا بها وهو مهجور او لم ينسخ المسوغ من
والاشكالات في علاج التعارض وغيرها الا انه قد يحمل على البسط وقد اشرنا الى بعضها في مباحث التخصيص وغيرها
هذه المسوغ تعود الى كيفية الاستنباط من الكتاب والسنة المتواترة ايضا باعتبار حصول العلم بالتخصيص والتقييد بالنظر
الى العمومات في الجملة واحتمال ورودها فيما لم نطلع عليه بعد الفحص والفحص لان يحصل الظن بعدمه كما مر في محله بينا
انهما من الخطابات الشفاهية المقصود منها تفهيم المخاطبين واحتمال ان يكون منهم من القرائن ما يفيد الا
خلاف ظاهرها كما علم في كثير من المواضع بالاجماع وغيره واحتمال ان يكون من هذا الباب ايضا بكون ثبوت اشتراكنا
في اصل التكليف بالاجماع لا يوجب اشتراكنا معهم في كيفية الفهم من هذه الادلة وتوجيه الخطاب الينا والاجماع على
مساواتنا في العمل بالظن الحاصل منها لنا فالحاصل ان العمل على مقتضى الظن المعلوم الحجية مجرد كلام لا يحصل منه
نعم حصول العلم ببقاء التكليف بالتفصيلات المجملة كيف يمكن تحصيل العلم بها بمجرد حصول العلم بجواز العمل بخبر الواحد
الذي علم كونه دليلا عاما لاهل الشرع المتفرع عليه مع كونه غير معارض بشيء آخر خاليا عن المسوغ التي لا مناص عنها
بالعمل بالظن مع انه ان لم نقل بامتناع وجوده في اخبارنا فهو في غاية الندرة ولا الاجماع ولا دليل آخر يدل على حجية الظنون
الحاصلة من جهة المقامات كما لا يخفى سيما مع ملاحظة الاختلاف في الاخبار التي وردت في علاج التعارض بينها
بكل الكلام في الكتاب والسنة المتواترة بالمقطع غاية ندرة تدلوها وكذا اصل البراءة ان سلمنا كونه ظنا معلوم
الحجية اذ العلم بحجيته اما ع وجود خبر صحيح يفيد ظنا اقوى منه او ظنا آخر مع دعوى الاجماع على حجيتها حتى فيما نحن فيه
غير مسموعة ونقل الاجماع لا يفيد لنا الا الظن لو ثبت فينحصر حال الظنون العلوم الحجية عندنا مثل حال نفس الاحكام
المعلومة اجمالا بالضرورة من الدين فكما ان العلم الاجمالي بنفس الاحكام لا يفيد في التفصيل فكذلك العلم بجواز العمل
بالظن الاجمالي في استفادتها لا يفيد فيها اذ العلم بجواز العمل بظاهر الكتاب والسنة المتواترة في الجملة او مع خبر الواحد
في الجملة ايضا مع عدم العلم بحجية ما يستفاد منها مفصلا بخصوصه مما لا مناص لنا عنه في علاج الاختلالات الحاصلة
من التعارضات اليقينية والمحتملة كيف يجدينا فيما نريد من العمل باحكام الله تعالى مع الاجتناب عن العمل بالظن الا بما علم حجيته
بالخصوص ولبس في ذلك غالبا الا مثل من يتكلف في حمل احدى مقدمتيه قياسه قطعيا مع كون الاخرى ظنيا
فهل ينفعه ذلك في ضرورة النتيجة قطعية او من يحصل العلم في بعض اجزاء آخر الحصول مثلا مع كون سائر الاجزاء ظنية
فهل ينفعه ذلك في صيرورة مطلوبه يقينية مع ملاحظة عدم كون الجزء معلوم بذاته وغير مفيد منفردا في نفسه ولو فرض ثبوت
حكم مستقل من جهة الظنون المعلوم الحجية مستقلا من دون حاجة الى غيرها فهو في غاية الندرة ويمكن فيما لم يمكن

فيه مع ثبوت التكذيب فيه يقينا فثبت من جميع ذلك انه لا مناص عن العمل بالظن الا ان المرجع الدليل كالكتاب
والاستحسان ونحوهما أشكلت بما قد حققنا المقام انه لا فرق بين مسائل اصول الفقه وغيرها في جواز الابتناء على
الظن وانه لا دليل على اشتراط القطع في الاصول فقد ثم لابد في اثبات حجية ظن المجتهد من دليل قطعي سواء في
موضعه انه من الاصول الكلامية لا الاصول الفقهية واذا صار ظنه حجة فلا فرق بين الاصول والفروع ويجيء زيادة
توضيح لهذا في مباحث الاجتهاد والتقليد فلنرجع الى ذكر ادلة النافين لحجية خبر الواحد وهي ايضا من وجهين احدها
هو الدليل على حرمة العمل بالظن الا ما اثبته الدليل حذو ما ذكرناه في خامس الادلة وثانيهما في نفي حجية خبر الواحد
بالخصوص اما الاول فهو الايات والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن مثل قوله تعالى لا تقف ما ليس لك به علم
وقوله تعالى ان تتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا وغير ذلك فان التهديد والذم على اتباع الظن دليل
على الحرمة وخبر الواحد لا يفيد الا الظن بالفرض والجواب كما ذكر اية التهديد فانها مختصة بالعقيدة ولا دليل على شركة
غيرها لها في جميع الخطابات سلمنا لكن الخطاب شفاهي فلعله كان قرينة تدل على خلاف المتعارف من اختصاصها باصول الدين
او بما يناسب الكلمين كما يظهر من قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم ومن ارادة
نفي الراجح من العلم مجازا مع ان اشتراك خبر الواحد الثابت حجيته لنا انما هو بالاجماع والضرورة وهما مستثنيان في موضع
وهو صورة انسداد باب العلم واية التمسك بهذه الاية يفيد حرمة العمل بالظن فالتمسك بالظن الى اصالتها هو بنفي
نفاه نفس الاية وكل ما يستلزم وجوده عدمه فهو محال ودعوى قطعية حجية الظن الحاصل من الكتاب في خصوص الكلام
فيه وانه ليس بثابت في الاصل وعلى فرض الثبوت فلم يثبت فيما كان هناك خبر واحد يدل على حكم بالخصوص مع ان الاية
انما تفيد العموم لو كان كلمة ما نكرة ولو كانت موصولة فلا ينافي جواز اتباع بعض الظنون واما مثل قوله تعالى ان
لا يجب كل ما هناك غيره فعلى خلاف الاصل فان الظاهر من ليس كل انه سور السلب الجزئي واما عن ايات الدفع
انه يرد عليه بعض ما ذكرنا فيه انها ظاهرة في اصول الدين بالنظر الى سياقها ولو قلنا باشتراك السبب في محل الاجتماع
اللفظ سلمنا العموم في جميع الايات لكن ما ذكرنا من الادلة يخصصها لان الخاص مقدم على العام واما الثاني
فما ذكره السيد المرتضى في جواب المسائل التبانيات من ان اصحابنا لا يعملون بخبر الواحد وان ادعا خلاف ذلك
عليهم رفع للضرورة قال لانا نعلم علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون
الى ان اخبار الاحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست بحجة ولا دلالة وقد ملؤا الطوامير وسطروا
الاساطير في الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفيهم فيه ومنهم من يزيد على هذه الجملة ويذهب الى انه يستحيل من طريق
العقول ان يتعبد الله بالعمل باخبار الاحاد ويجري ظهور مذهبهم في اخبار الاحاد مجرى ظهوره في ابطال القياس
في الشريعة وحظره وقال في المسئلة التي افردها في البحث عن العمل بخبر الواحد انه تبين في جواب المسائل التبانيات
ان العلم الضروري حاصل لكل مخالف للامامية او موافق بانهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان ذلك قد
صار شعارا لهم يعرفون به كما ان نفي القياس في الشريعة من شعارهم الذي يعلمه منهم كل مخالط لهم وتكلم في الرد
على المتعلق بعمل الصحابة والتابعين بان الامامية تدفع ذلك وتقول انما عمل باخبار الاحاد من الصحابة المتآمرون
الذين يحتشم التصريح بخلافهم والخروج عن جملتهم فامساك النكير عليهم لا يدل على الرضا بما فعلوه لان الشرط في دلالة

قوله مع ما ذكرنا اثبت حجية خبر الواحد ... اثبات حجيتها ... باحتمال

الامساك على الرضا ان لا يكون له وجه سوى الرضا من تقية وخوف وما اشبه ذلك هكذا نقله عنه في المعالم والجواب
عنه منع ما ادعاه ولا يحصل لنا العلم الاجمالي الحقيقي على ذلك لو لم يحصل على عدمه والاتكال على نقله الاجماع
رجوع الى العمل بخبر الواحد مع انه لو سلم الاجماع فانا نعلم فيما لو انسد باب العلم والمفروض في زماننا انقطاعه
مع فقد الظن المسلم منه في زمان اصحاب الائمة لكونهم قادرين على تحصيل العلم بل ولبعضهم لعدم تمكن اكثرهم من العلم ايضا
ووجوبا متابعا صحابه للائمة عن العمل باخبار الاحاد لعله كان لاجل تمكنهم بل الظاهر ان السيد ره ايضا كان متمكنا
لقرب عهده لصاحب الشرع ووجود القرائن والامارات ولذلك قال ان معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب ائمتنا
وبالاخبار المتواترة ومالم يتحقق فيه ذلك فيعول فيه على اجماع الامامية وفي سائر المخالفات يرجع الى التخيير
الاول وان تنحصر بانه لا يحصل لنا سبيل الى العلم بتفاصيل الفقه بيقين فما ذكره فكيف يكون حالنا متحدة
مع حال السيد واصحاب الائمة مع ان السيد ايضا يكتفي بالظن فيما لا سبيل فيه الى العلم هذا اذا اردنا اثبات حجية
الخبر في امثال زماننا وكان غرضنا ابطال القول بحرمة العمل به في امثال هذا الزمان واما لو اردنا اثبات حجية
العمل به مطلقا فالكلام من الاجماع الذي ادعاه الشيخ والعلامة هو ان يقع الكلام في تعيين الحق في هذا الاجماع
المدعى مطلقا في التنفيذ من السيد والشيخ ووجه ذلك ان المخالفة فاعلم ان انكار العمل بخبر الواحد في الجملة
فيه انه كان مذهبا للامامية وعلى ذلك تنزل دعوى السيد وان عقل في تفهيم الدعوى ودركها الحق في وجه
المخالفة في الدعويين ان السيد ره كان اعتقاده في هذه الدعوى على ما يجده من كلام اوائل المتكلمين
بخبر الواحد بعيد عن طريقتهم حتى قال بعضهم باستحالته عقلا وتعويل الشيخ والعلامة كان على ما ظهر لهما من
علمائنا المعتنين بالفقه والحديث حيث اوردوا الاخبار في كتبهم واستراحوا اليها في المسائل الفقهية واقول
الذي هو صريح كلام الشيخ في العدة من نسبته المفيد في انكار الامامية للعمل بخبر الواحد لكنه ذكر انهم رووه
في كتبهم واما الذي رواه اصحابنا الامامية في كتبهم وتداولوه بينهم فاتفقوا على العمل بها وعلى انها حجة بعد ما ذكر
في وجه الجمع بين الدعويين ما ذكرنا اولا وكتب الحاشية ان ذلك كان قبل وقوفهم على كتاب العدة وقد قال الحاشية في
وجهها ما نقلنا عن الشيخ واستبعد عن الصواب لان الاعتراف بانكار علماء الامامية باخبار الاحاد لا ينفك
الى الروايات مخالفيهم لاشتراط العدالة عندهم وانتفائها في خبرهم كما في الاخبار فلا وجه لها لاتفاق
العمل بخبر يروونه اقول ويمكن دفع الاستبعاد بان الامامية لما كانوا في الحين مع المخالفين وكان المخالفون
من مذهبهم جواز وضع الاحاديث كما لا يخفى على من اطلع على طريقتهم ومنها ما اشتهرت من سمرة بن جندب انه
رسول الله صلى الله عليه وآله لمعاوية في ازاء اربع مائة الف درهم بان آية اشتملت على مذمة عظيمة نزلت في شان علي عليه السلام
وآية اخرى مشتملة على مدح عظيم في شان قاتله وهكذا غيره من المعروفين بالكذب وما كانوا متمكنين من التصريح
بتكذيبهم ومنع قبول اخبارهم من حيث انها اخبارهم فاكتفوا بذلك سياستا واعتمدوا في احتجاجاتهم على
ان خبر الواحد لا يفيد العلم فلا يثبت به شيء وتخلصوا بذلك عن خبثهم فاشتهر بينهم هذا المطلب عنهم الاشتهار
حتى ظن السيد ره ونظراؤه ان ذلك كان مذهبا لهم في خبر الواحد وانه كان في طرف الافتراق والتخلص وهو
العقلية انا نرى من السيد في التقريب بان العمل باخبار الاحاد من طرف الاصحاب كان جائزا عندنا الامامية عليها

شواهد كثيرة لا تخفى على المتتبع المتأمل فراجع ... تقتضي لدفع التنافي بين الدعويين وبيان الموافقة
بين الدعويين وقال الانصاري ان ما يظهر من حال الشيخ ومن عاصره مخالفة السيد اذ كانت اخبار الاصحاب
يومئذ قريبة العهد بزمان لقاء المعصومين واستفادة الاحكام منهم وكانت القرائن المعاضدة لها متيسرة كما
اشار اليه السيد ولم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم لرأيه فيه ثم استشهد على ذلك بكلام المحقق وانت
اذا تأملت كتاب العدة تعرف ان هذا الكلام بعيد عن الصواب بمراحل وكان الاشتباه في كلام المحقق له وقد
غفلته انه لم يكن عنده كتاب العدة حين تأليفه الخ والحاصل ان في العدة مواضع كثيرة من كلامه تنادي
باعلى صوتها ان كلامه في الاخبار المجردة عن القرائن الدالة على صحة الخبر وحجية المضمون ولا حاجة لنا الى نقلها
ثم لا يخفى تحقق الشيخ القول بجواز العمل باخبار الآحاد الامامية التي دونها في الكتب المتداولة الدائرة بين الاصحاب
رواها الامامية او غيرهم ايضا اذا كان سليما عن المعارض وهذا هو الذي نقله المحقق عنه ايضا وانت خبير
بجميع ذلك لا يوجب كون تلك الاخبار مقترنة بالقرائن المفيدة للقطع بالصدور لتصريحه في مواضع كثيرة
بما يدل على انها غير موجبة للعلم والاطمئنان وكون تلك الاخبار مقترنة بالقرائن المفيدة للقطع لاصحاب الائمة
لا يفيد كونها كذلك عند الشيخ ايضا ولا دلالة في كلام الشيخ انها كانت كذلك عنده هذا ولكن الحق ان
الاعتماد في الاستدلال بخبر الواحد في امثال زماننا على الاجماع ايضا مشكل لان ما نقله الشيخ وان كان يفيد
حجية الكتب المتداولة لكنه لفظ عام والاعتماد على عموم الاجماع المنقول في اثبات خبر الواحد دوري والعمل
بجميعها لانسنا غير معلوم فلا يمكن اليوم دعوى الاجماع على حجية جميع ما في الكتب المتداولة
لا يثبت الاجزاء العملية الجملة وقطعية حجية بعضها في الجملة مع الاجمال والاشتباه لا يحصل منه
الاجماع على العمل على النحو الذي ... في الجمع والترجيح وتقديم بعضها على بعض مع عدم حصول العلم بنفس الكيفية
وخصوصياتها لاختلاف وجوه الجمع والترجيح بالنسبة الى الاخبار وغيرها مما لا يخفى فظهر من جميع ذلك
انه بعد تسليم حجية اجمالية لا يحصل العلم بتفاصيلها فالمرجع في حجية خبر الواحد حقيقة انما هو الدليل الخامس
كما اشرنا سابقا الى ان بعض المتأخرين تمسك بالاخبار الواردة في امرهم بحفظ الكتب والعمل بها ... التوقيع
بها فانها لا تفيد الا الاجمال كما بيناه والله العالم **قانون** ذكر العلماء للعمل بخبر الواحد شرائط ترجع الى
الراوي وهي البلوغ والعقل والاسلام والايمان والعدالة والضبط والتحقيق ان هذه الشرائط انما تتم لو ثبت
جواز العمل بخبر الواحد من الادلة الخاصة به وعلى القول بجواز العمل به من حيث هو واما اذا كان بناء العمل عليه
من جهة انه مفيد للظن كما هو مقتضى الدليل الخامس فلا يعتبر هذه الشرائط بل الامر دائر مدار حصول الظن
هذه الشرائط لا بد ان يكون للتنبيه على ان الخالي عن المذكورات لا يفيد الظن او لبيان مراتب الظنون
تجويز العمل بالخالي عن الشرائط كالنبأ ... اذ قد يحصل الظن بخبر الفاسق والمخالف ما لا يحصل
من غيره مع قطع النظر عن القرائن الخارجية ايضا وسيجيء الكلام في دعوى حجية الظواهر الخالي عنها
... من الاشكال في حجية الاستثناء فيما ذكرناه في استثناء القياس واما تفصيل القول في الشرائط فاما
البلوغ والعقل فنقل الاجماع على عدم قبول خبر المجنون المطبق والصبي الغير المميز واما المجنون الادواري فلا

مانع من قبول روايته حال افاقته اذا انتفى عنه اثر الجنون واما الصبي المميز فالمعروف من مذهب الاصحاب عدم
القبول للمنع ودليله الاصل وعدم شمول ادلة حجية خبر الواحد له وربما يستدل بالاولوية بالنسبة الى الفاسق
فان الفاسق خشية من الله ربما تمنعه عن الكذب بخلاف الصبي وفيه تأمل وذهب آخرون الى القبول قياسا
على جواز الاقتداء به وفيه بطلان القياس اولا ومنع الاصل ثانيا وبوجود الفارق ثالثا فانهم يجوزون
الاقتداء بالفاسق ولا يجوزون خبره هذا اذا رواه قبل البلوغ واما بعده اذا سمعه قبله فلا اشكال في القبول
لاجتماع سائر الشرائط ولذلك قبل الصحابة رواية ابن عباس وغيره ممن تحمل الرواية قبل البلوغ وما ذكره بعض
الاصحاب من ان وجه رد الصدوق ما يرويه محمد بن عيسى عن يونس هو هذا لا وجه له واما الاسلام فظاهرهم
دعوى الاجماع على ذلك مستندا الى قوله تعالى ان جاءكم فاسق ... الاجماع يشكل دعواه مطلقا في صورة افادة
العلم ... في تضعيف الظن الحاصل بخبره والحاصل انه يمكن الاعتماد على الاجماع وان كان
ثبت حجية خبر الواحد ... في صورة امكان تحصيل العلم واما في غيره فلا الا اذا اوجب ... الظن واما
الاستناد الى الآية فان كان مستند الاجماع هو هذه الآية فلا يمكن الاعتماد على الاجماع وان كان المستند
الآية ففيه منع الدلالة لمنع اطلاق الفاسق على الكافر ... الغير الفاسق بجوارحه حقيقة والاستدلال بالعرف
الاولوية ... فانه قد يكون الاعتماد على الكافر الثقة المتحرز عن الكذب
او علم عدم تبادر الكافر من الفاسق الغير المتحرز عن الكذب فلا يتبادر ... في غاية الاعتبار
الكافر فاسقا ولما كان الحكم معلقا على الفاسق ... كان سببيته فيشترط
تعديه ولا يعلم الا بالعلم بعدم كونه فاسقا والجهالة كما قد تكون في كون الشيء من الافراد المعلومة
فقد يكون في كون الشيء من افراد ذلك المفهوم ... فيما نحن فيه بصدده ويمكن ان
صدق الفاسق على الكافر ايضا لا تدل الآية على عدم قبول روايته اذا كان ثقة لان معرفة ثقته نوع
تبين ولو كان الجهالة سببيته في خبر المخالف ... في خصوص العمل بخبر ...
كان بخبر في غير الرواية المعظلة ما يحتاج اليه في ... واما الايمان ...
بين الاصحاب اشتراطه لقوله تعالى ان جاءكم فاسق والكلام فيه ما تقدم بل الظهر ومقتضى هذا الشرط عدم جواز العمل
بخبر المخالفين ولا سائر فرق الشيعة وقال الشيخ في العدة بجواز العمل بخبر المخالفين اذا رووا عن ائمتنا اذا
لم يكن في روايات الاصحاب ما يخالفه ولا يعرف لهم قول فيه لما روي عن الصادق انه قال اذا نزلت بكم حادثة
لا تجدون حكمها فيما روي عنا فانظروا الى ما رووه عن علي فاعملوا به ولاجل ما قلنا عملت الطائفة بما رواه حفص
بن غياث وغياث بن كلوب ونوح بن دراج والسكوني وغيرهم من العامة عن ائمتنا ولم ينكروه ولم يكن عندهم خلاف
ورد بمنع صحة الرواية التي استدل بها الشيخ ومنع اجماع الطائفة على العمل بخبر هؤلاء لو اريد من عمل الطائفة
اجماعهم سيما اذا انفرد بعض العامة برواية لاحتمال ان يكون من جهة ... اجماعهم على روايته وما ذكرنا
من حصول الظن الاجمالي يجري هنا ايضا وثقة الاصحاب بهم كالسكوني فان المحقق في المعتبر وثقه في مسائل
الفقه ولكن غيره واما على البناء على الدليل الخامس فالامر واضح مما بيناه واما سائر فرق الشيعة مثل الفطحية

الواقفية والناووسية وغيرهم فقال الشيخ ابو جعفر في العدة انه ان كان ما رووه ليس هناك ما يخالفه ولا يعرف من الطائفة العمل
بخلافه وجب ان يعمل به اذا كان متحرجا في روايته موثوقا به في امانته وان كان مخطئا في اصل الاعتقاد ولاجل ما قلنا
عملت الطائفة باخبار الفطحية مثل عبد الله بن بكير وغيره واخبار الواقفية مثل سماعة بن مهران وعلي بن ابي حمزة وعثمان
بن عيسى ومن بعد هؤلاء بما رواه بنو فضال وبنو سماعة والطاطريون وغيرهم فيما لم يكن عندهم فيه خلافه انتهى والتحقيق
انا لا نعلم الى الآن ان الطائفة عملت باخبار هؤلاء ولعله اراد منع اجماعهم على العمل والا فالحجية في هذا البعض والحال
مجال لانكار العمل به واختلفت كلام العلامة ففي الخلاصة اكثر من قبول روايات هؤلاء مع اشتراطه الايمان في باب
نقل صاحب المعالم عنه انه في الخلاصة انه حكى عن بعض الحنفية انه سأل والده عن ابان بن عثمان فقال الاقرب
عندي عدم قبول روايته لقوله تعالى ان جاءكم فاسق ولا فسق اعظم من عدم الايمان واشار بذلك الى ما رواه الكشي من انه
ابان كان من الناووسية انتهى والاظهر قبول اخبار الموثقين منهم اذ لو قلنا بصحة الاستدلال بالآية في الفسقية وعدم
العلم ان الفاسق عليهم فيدل على حجية مفهوم الآية كما سيجيء وان لم نقل بذلك وقلنا بكونهم فساقا فلا يخلو عملهم بدليل
على الحجية سيظهر في الآية لان التبين نوع من التثبت سيما مع ملاحظة العلة المنصوصة فان التبين انما يحصل بتحصيل
حال كل واحد من الاخبار او بتحصيل حال الرجل في نفسه فاذا حصل التثبت في حال الرجل وظهر انه لا يكذب في نقله فقد تبين
في نفس الاخبار [illegible] وان ابيت من ذلك مع ظهوره فالعلة المنصوصة تكفي في ذلك واما ما بنى على [illegible]
واما العدالة فهي في الاصل الاستقامة والاستواء والكيفية الحاصلة من تعديل القوى النفسانية وكسر سورة
كل منها عند فعلها واتصافها بالحد الوسط بحيث يحصل شبه مزاج منها عدالة فاما القوة العاقلة اذا اعتدلت بين طرفي
افراطها وهو الجربزة وتفريطها وهو البلادة تسمى حكمة والقوة الشهوية اذا اعتدلت بين الشره والخمود تسمى عفة والقوة
الغضبية اذا اعتدلت بين التهور والجبن تسمى شجاعة وحملوا ما عرفه الفقهاء والاصوليون فالمشهور بين المتأخرين
انها ملكة راسخة في النفس تبعثها على ملازمة التقوى من فعل الكبائر والاصرار على الصغائر ومنافيات المروة التي يعني ما يدل على خسة النفس
ودناءة الهمة بحسب حاله سواء كانت صغيرة كالتطفيف بحبة او سرقتها او مباحا كاكل الفقيه ولباس الجندي في
الاسواق في بعض الاوقات والازمان والكاشف من تلك الكيفية هو المعاشرة المطلعة على تلك الملكة بحيث [illegible]
او شهادة عدلين والمختار الاكتفاء بحسن الظاهر وظهور الصلاح وكون الشخص ساترا للعيوب مجتنبا عن [illegible]
مواظبا للطاعات على ما اشتمل عليه صحيحة عبد الله ابن ابي يعفور المروية في كتاب من لا يحضره الفقيه وغيره واما الاكتفاء
بظاهر الاسلام مع عدم ظهور الفسق كما هو مذهب جماعة من القدماء فهو ضعيف وتفصيل الكلام والخلافات في معنى
العدالة والكاشف عنها وادلتها ونقضها وابرامها قد ادرجناه في كتبنا الفقهية فالمشهور اشتراط العدالة في قبول
الرواية والحق الشيخ بكون الراوي ثقة متحرزا عن الكذب في الرواية وان كان فاسقا بجوارحه وهذه عبارته في العدة
فاما من كان مخطئا في بعض الافعال او فاسقا بافعال الجوارح وكان ثقة في روايته متحرزا فيها فان ذلك لا يوجب
رد خبره ويجوز العمل به لان العدالة المطلوبة في الرواية حاصلة فيه وان الفسق بافعال الجوارح يمنع من قبول الشهادة
وليس بمانع من قبول خبره ولاجل ذلك قبلت الطائفة اخبار جماعة هذه صفتهم ويظهر من جماعة من متأخري الاصحاب
الميل الى العمل بخبر مجهول الحال كما هو مذهب بعض العامة والحق ان هذا القول [illegible] بجهة اختيار هذه الجماعة الاكتفاء

الكاشف عن العدالة بظاهر الاسلام وعدم ظهور الفسق كما هو مذهب بعض العامة بل لان آية التثبت وغيرها تدل على
جواز العمل بخبر المجهول وان لم نقل بكونه عادلا بسبب عدم ظهور الفسق حجة المشهور قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ الآية
ووجه الدلالة ان الفاسق هو من ثبت له الفسق في علم الله فاذا وجب التثبت عند خبر من له صفة الفسق في
الواقع فيتوقف القبول على العلم بانتفائها وهو يقتضي اشتراط العدالة اذ لا واسطة بين الفاسق والعادل في نفس الامر
فيما يبحث عنه من رواة الاخبار لانه [illegible] من كون الراوي في اول سن البلوغ مثلا لا يحصل له ملكة [illegible]
يتجاوز عن اول زمان التكليف بمقدار يحصل له الملكة ولم يصدر عنه فسق [illegible] نادر لا التفات اليه ولنا
في هذا انه اما فاسق في نفس الامر او عادل والواسطة انما تتعقل بين من علمت عدالته ومن علم فسقه ومن لم
يعلم كونه عادلا او فاسقا وذلك الواسطة انما هي في الذهن لا في نفس الامر وبالجملة تعلق العلم بالوصف لا مدخلية
له في ثبوت الوصف والواجبات المشروطة بوجود شيء انما يتوقف وجوبها على وجود الشرط لا على العلم بوجودها
الا العلم مطلقا لا اشتراطا مثلا ان من شك في كونه مالكا بقدر استطاعة الحج لعدم علمه بمقدار المال لا يمكن ان يقول اني
لا اعلم اني مستطيع ولا يجب علي شيء بل يجب عليه محاسبة ماله ليعلم انه واجد للاستطاعة او فاقد لها نعم لو شك بعد
المحاسبة في ان هذا المال هل يكفيه في الاستطاعة ام لا فالاصل عدم الوجوب فيقتضي تعليق الحكم على [illegible] في نفس
الامر لزوم الفحص [illegible] فاذا قيل اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة درهما يقتضي ارادة السؤال عن
جميع الرشيدين لا الاكتفاء بمن علم اجتماعهما فيه [illegible] فان الوضوح في المفهوم [illegible]
حتى من كان فاسقا في نفس الامر وان لم يحصل العلم به فيه [illegible] فلا [illegible]
ثم [illegible] عدم الفحص [illegible] طريقة العرف والعادة بخلاف مجهول الحال [illegible] التعليل
بظاهر [illegible] في صورة [illegible] الواسطة [illegible] ان العلم
بحقيقته متعذر لعدم امكان العلم بانتفاء المعاصي الباطنية عادة [illegible] لبيان ان المراد الفاسق في النفس
الامري [illegible] صالح
او فاسق [illegible] بالجملة المذكورة [illegible] من الكلام
[illegible] في افادة لازم [illegible]
المراد [illegible] المتكلم [illegible] اعتقاده بما اخبر به [illegible]
اثبات المتكلم [illegible] صلاح زيد مثلا في نفس الامر [illegible] الدليل بما اخبر به [illegible]
ان يقول [illegible] معتقد بصلاح زيد [illegible] الى البيان فظهر ان [illegible]
من الفاسق هو الفاسق في نفس الامر [illegible] من الاشياء [illegible] النسبة الخبرية [illegible] واللازمة
التقييد [illegible] الحاصلة في كل واحد من المحكوم عليه والمحكوم به بالنسبة الى [illegible] والوصف العنواني الثابت لهما فاذا
معنى قولنا زيد صالح انما هو زيد في الواقع [illegible] في الواقع في الموضعين [illegible] والمراد بالواقع هنا مقابل
[illegible] والواقع في الواقع [illegible] اعتقاد المتكلم وان النسبة الخبرية المستفادة من الجملة
يلزم ان يكون مطابقة بالواقع [illegible] ظاهر المتكلم دعوى مطابقته للواقع وانه معتقد له لذلك [illegible] الجملة الخبرية

صالح في الواقع

[illegible]

لاحاد فيحصل التشبه ولا يجري فيه توهم ارادة ثبوت التشبيه على معتقد المخاطب يلزم الخطأ فائدة الجملة في افادة لازم يعني الخبر وغيره من اللوازم المذكورة فالملازمة للدعاوي في كلامه ممنوعة وان كان بطلان اللوازم ظاهرا وجهة القول كل بحجية موثوق قال ان الله امر علق وجوب التثبت على فسق المخبر وليس المراد الفسق الواقعي وان لم نعلم به والا لزم التكليف بالايطاق فتعين ان يكون المراد الفسق المعلوم فانتفاء الامر بالتثبت يستلزم اذ الملازم كونه فاسقا الا من معلوم الفسق بالمحل فهو بالقبول ومما يبنا يظهر انه يجوز ان كان المراد بالفسق الشرعي النفس الامري وعند امكان تحصيل العلم به الظن فلا يحسن تكليف بالايطاق ولا يحتمل بالاصل في نفي الفسق وهو يقال لان الاعتبار العدالة امر وجودي في الاصل بالنسبة اليها فاسق مع انه معارض بغلبة الفسق في الوجود وانه مقتضى الشهوة والغضب مما هاهنا في الانام والزاغ ودفع مقتضاها امام يظهر عدمه والحاصل ان مجهول الحال ملحق بالفاسق في الحكم وانما يقول به في السلم المجهول الحال في التذكية والطهارة ودرت الجارية ونحوها فهو من ذيل خارج عن القاعدة المقتضية لحمل فعل المسلم وقوله على الصحة ومطابقته للاصل في بعضها وانما اخراج الخبر والشهادة من البين فلانهما مخصصان بالدليل الخاص والتربص ثبت بها الحكم على الخبر فالبناء ولذا لم يسمع قول المدعي بمجرده ولو كان عدلا وانما حجة الشيخ فالظاهر انهما ايضا آية التثبت لانا فهمنا منها ما سمعت من كلام المحقق من ان دليل الشيخ هو بحجة عمل الطائفة ورده نبعا المحقق انما اولا فبمنع العلم بحصول العمل من الطائفة وانما ثانيا فبانه علم انما بنوا على قبول تلك الاخبار المخصوصة لانهم لعلهم كان انضمام القرائن اليها للعجز والمجيز لا يخفى ما ذكرناه على من لاحظ كلام الشيخ وتامل فيه ووجه الاستدلال بآية التثبت ان معرفة حال الراوي بانه متحرز عن الكذب في الرواية يثبت ايجاب تحصيل الظن بصدق الراوي فيجوز العمل به كما في اخبار الواقفية من المخالفين وسائر فرق الشيعة والظن كفاية الظن فان الظن من الآية انه اذا حصل الاطمئنان من جهة خبر الفاسق بعد التثبت بمقدار يحصل من خبر العدل فهو يكفي بما الفعل الذي يثبت عدالته بالظن والادلة الظنية المراد بالعادل النفس الامري هو المتحقق الدليل لان العادل عليه في نفس الامر لما كان عادلا فحصل الاثر والدليل قد يفيد القطع وقد يفيد الظن وانما بناء على الدليل الخاص في ايثار رواياتنا فالاثر والثاني نعم قال المحقق وتوقف التحرز عن الكذب مع ظهور الفسق مستبعد فاستبعده في المع الاول وجه الاستبعاد ان الداعي على ترك المعصية قد يكون هو الخوف من فضيحة الخلق وقد يكون لاجل انكار الطبيعة لخصوص المعصية وقد يكون من اجل الخوف من الله وقد يكون هو الخوف من افضحه وهذا هو الذي يعتمد عليه في عدم حصول المعصية في السر والعلن بخلاف غيره ممن كان فاسقا بالجوارح ولا يبالي عن معصية الخالق فكيف يعتمد عليه في ترك الكذب والتحقيق انه انكار حصول الظن مطلقا لا وجه له كما نرى بالعيان ان كثيرا من المجتنبين عن كل الحرام اشربهم في الصلوة وترك الشرب والزنا وغيرهما وكذا كثير من هو مبتلى بانواع الفسق مع انه لا يحتمل بكتابة وسائر شعائره وكذلك الكذب خصوصا في الرواية بالنسبة الى الائمة عليهم السلام فهذا كلام الشيخ بمجرد ظهور سائر الفسوق ممن يعظم في نظره الكذب على الامام لا يوجب عدم الظن بصدقه وكذلك اذا كان طبيعته مجبولة على الاجتناب عن الكذب تعسر انه كان ترك الكذب عنه مما من جهة ان الشارع منعه او وعد عليه لا يحصل الظن به مع صدور ما هو اعظم منه مما يدل على عدم اعتنائه بوعيد الله ونواهيه فالاولى ان الكلام مع الشيخ ويرجع هذا في الحقيقة الى التثبت الاجمالي والى جواز العمل بالظن عند انسداد باب العلم من جميع ما ذكرناه علمه

لك حال الحسن من اقسام الجرحات عجيبة انه من جهة حصول تثبت الاجمالي وهو تابع لما ذكرناه في مدح الرجل فاعاده دون غيره في اشتراطه اذ لا اعتماد ولا وثوق الا مع الضبط لانه قد يسهو فيزيد في الحديث او ينقص او يبدل بما يوجب اختلاف الحكم واختلال المعنى وقد يسهو عن الواسطة مع وجودها وبذلك قد يحصل الاشتباه بين السند الصحيح والضعيف وغير ذلك والمراد به من يغلب ذكره سهوه لان كثيرا ما لا يسهو ابدا والانسان قد لا يسلم عن السهو وهو بحجة اجماعا من العاملين بالخبر فمفهوم الآية المقتضي لقبول خبر العدل مطلق مختص بالضابط لا شتغال به من جنب الفعل والاجماع ظاهر وانما بناء على العمل بمقتضى الدليل الخامس فالامر واضح ويراد به الرجال الثقات في مقام التزكية فلان الثقة هو العدل الضابط اذ لا وثوق الا مع الضبط ولذلك اختاروا هذا اللفظ لانه العدل لابد من هذا الشرط لان العدل لا يروي الا ما يعتقده لانا نقول ان العدل لا يكذب عن عمد لا عن سهو فانه قد يكذب عن كونه غير مضبوط عنده او عن كونه ساهيا والظاهر انه يكفي في اطلاق الضبط كثرة الاهتمام في نقل الحديث لانه بمجرد سماع الحديث يكتبه ويحفظه ويراجعه ويزاوله بحيث يحصل له الاعتماد وان كان كثير السهو اذ ربما يكون الانسان ضعيفا ذكيا لا يغفل عن درك المطلب حين الاستماع ولكن يعرضه السهو بعد ساعة او اكثر فمثل هذا اذا كتب حين استماعه فقد ضبط الحديث وهو ضابط وبمثل هكذا هذا يمكن ان يجاب عما يقال ان حبيب الخثعمي من ثقات الرجال مع ان الصدوق روى في الفقيه انه سئل ابا عبد الله فقال اني رجل كثير السهو فاحفظ على صلوتي ويمكن ان يقال ان وجدان كثرة السهو في الصلوة لا ينافي الضبط في الرواية او ان المراد كثير الشك لكثرة استعمالها في الشك واعلم ان معرفة الضبط انما يحصل بممارسة حال الراوي باختبار رواياته الكثيرة واعتبار روايات الثقات المعروفين بالضبط والاتقان وموافقتها لها ولو من حيث المعنى فقط او بشهادة العدول فيه ذكرنا ان منهم ثقة شهادة على ذلك **تنبيه** المعتبر في شرائط الراوي هو حال الاداء لا حال التحمل كما اشرنا اليه في الصبي فلا اشكال في جواز الرواية عمن تاب ورجع عما كان عليه من مخالفة الحق في دين او فسق في استقامته كذا في عدم الجواز عمن خلط بعد الاستقامة في حال التخليط ان كان فسقا ما كفر وعلى المشهور ان كان مخالفة للمذهب قال الشيخ في العدة فاما ما يرويه الغلاة والمتهمون والمضعفون وغير هؤلاء فما يختص الغلاة برواية فان كانوا ممن عرف لهم حال استقامة وحال غلو عمل بما رووه حال الاستقامة وترك ما رووه في حال الخطاء ولاجل ذلك عملت الطائفة بما رواه ابو الخطاب محمد بن ابي زينب في حال استقامته وتركوا ما رواه في حال تخليطه وكذلك القول في احمد بن هلال العبرتائي وابن ابي العزاقر وغير هؤلاء وانما ما يروونه في حال تخليطهم فلا يجوز العمل على كل حال انتهى ومقتضى ما ذكرنا ترك رواياتهم مع جهل التاريخ الا ان يكون موثقا عند من يعمل بالموثق كما هو الظاهر وقد يتامل في ذلك لان خطا مثل ابي الخطاب لم يكن بعنوان السهو والغفلة بل لاجل الاهواء الفاسدة الخالية عن الكذب والظاهر انه لم يكن في المدة التي لم يظهر منه الكفر بريئا من خيانة العقائد لكن جهل اخفاه للمعصية واظهار الطاعة في بعض الاوقات لينال ما اراده من الرياسة واضلال الجماعة فكيف يمكن الاعتماد على روايته ورواية امثاله في وقت وربما يجعل هذا مؤيدا لضعف القول بكون عثمان بن عيسى وعلي بن ابي حمزة ثقتين اوقف فان المراد من اخبار امثال هؤلاء مما عمل به الاصحاب ولم يظهر لنا تاريخ الرواية فعلينا ان نرجع الى القرائن الخارجية اذا لم نعلم

لاعتمادهم على القرائن الخارجية لا لكون الرواية في حال الاستقامة فعلينا ان نجتهد في القرائن ايضا ونرى القرائن المفيدة للرجحان هو عمل جمهور الاصحاب والخاصة والمعتبر في امثال ذلك قوة الظن من القرائن الخارجية فلا بد من التامل والتفحص فمثل ما يرويه الاصحاب عن الحسن بن بنت الياس وعلي بن اسباط ممن كانوا على غير الاستقامة ثم تابوا ورجعوا واعتمد الاصحاب على رواياتهم مثل علي بن محمد بن رباح وعلي بن ابي حمزة واحمد بن ابي حمزة من الواقفة الذين كانوا على الحق ثم توقفوا ورووا عنهم ثقاة الاصحاب وصرح العلماء بالتوثيق بقبول رواياتهم مع جهل التاريخ فيمكن الوثوق على رواياتهم لاجل ما ذكر لان المعهود من حال اصحاب الائمة عليهم السلام كمال اجتنابهم عن الواقفية وامثالهم من فرق الشيعة وكان معاندتهم معهم وتبريهم عنهم اشد منها مع العامة سيما الواقفية حتى انهم كانوا يسمونهم الممطورة اي الكلاب التي اصابها المطر ويتنزهون عن صحبتهم والمكالمة معهم وكان ائمتنا يامرونهم باللعن عليهم والتبري عنهم وطردوا نفاتهم وانعلامهم عنهم فرتبة علمات الرواية كانت حال الاستقامة او ان الرواية عن اصلهم المعتمد المؤلف قبل فتنة والعقيدة او المأخوذ عن الشيخ المعتمد من اصحابنا ككتب علي بن الحسن الطاطري فان الشيخ ذكر في الفهرست انه روى كتبه عن الرجال الموثوق بهم وبرواياتهم قال المحقق البهائي ره في كتاب مشرق الشمسين والظاهر ان قبول المحقق ره رواية علي بن حمزة مع شدة تعصبه في مذهبه الفاسد مبني على ما هو الظاهر من كونها منقولة من اصله وتعليله ره يشعر بذلك فان الرجل من اصحاب الاصول وكذلك قول العلامة ره بصحة رواية اسحاق بن جرير عن الصادق عليه السلام فانه ثقة من اصحاب الاصول ايضا وتاليف امثال هؤلاء اصولهم كان قبل الوقف لانه وقع في زمن الرضا عليه السلام فقد بلغنا عن مشايخنا قدس الله ارواحهم انه كان من دأب اصحاب الاصول انهم اذا سمعوا من احد الائمة حديثا بادروا الى اثباته في اصولهم لئلا يعرض لهم نسيان لبعضه او كله بتمادي الايام وتوالي الشهور والاعوام

قانون تعرف عدالة الراوي بالملازمة والصحبة المتاكدة حتى يظهر سريرته علما او ظنا وباشتهارها بين العلماء واهل الحديث كالصدوق فان علماء الرجال لم يذكروا له توثيقا واشتهاره بذلك كفانا عن خبره وبشهادة القرائن الكثيرة المتعاضدة مثل كونه مرجع العلماء والفقهاء وكونه ممن يكثر عنه الرواية من لا يروي الا عن عدل ونحو ذلك من القرائن وبالتزكية من العالم بها بان يقول هو عدل او ما يشمله او يستلزمه ان كان ممن يرى العدالة شرطا او نحو ذلك واختلفوا في ان الواحد هل يكفي في التزكية او لا بد من التعدد على قولين وبني كثير منهم ذلك على ان التزكية رواية او شهادة فعلى الاول يكفي دون الثاني ولا بد في ذلك من مقدمة وهي ان الرواية والشهادة والفتوى كلها من افراد الخبر القابل للاثبات والشهادة في اللغة اخبار عن اليقين وعلى ما عرفه الفقهاء اخبار جازم بحق لازم للغير عن غير الحاكم فحكم الحاكم ليس بشهادة وقال الشهيد ره في عد الشهادة والرواية يشتركان في الجزم وينفردان في ان المخبر عنه ان كان امرا عاما لا يختص بمعين فهو الرواية كقوله لا شفعة فيما لا يقسم فانه شامل لجميع الخلق الى يوم القيمة وان كان لمعين فهو الشهادة كقوله عند الحاكم اشهد بكذا لفلان وقد يقع لبس بينهما في صور الاولى رواية الهلال فان الصوم مثلا لا يختص بمعين فهو رواية ومن اختصاصه بهذا العام دون ما قبله وبعده بل بهذا الشهر فهو كالشهادة ومن ثم اختلف في التعدد الثاني المترجم عند الحاكم من حيث يوهم انه المترجمة ومن انها اخبار عن كلام معين والاقوى التعدد

النعت في الموضعين الثالث المقوم من حيث انه منصوب لتقريبات لا لقضايا فهو رواية ومن انه الزام لمعين فيتعدد الرابع القاسم من حيث نصبه لكل قسمة ومن حيث التعيين في كل قضية الخامس المخبر عن عدد الركعات او الاشواط من انه لا يخبر عن الزام حكم لمخلوق بل للخالق سبحانه وتعالى فهو كالرواية ومن انه الزام لمعين لا يتعداه السادس المخبر بالطهارة او النجاسة يرد فيه الشهادة ويمكن الفرق بين من في يده فيقبل خبره ونجسته لاستناده الى الاصل هناك وخلافه في الاخبار بالنجاسة اما لو كان ملكه فلا شك في القبول السابع المخبر عن دخول الوقت الثامن المخبر عن القبلة التاسع الخارص والاقرب في هذه الخمسة الاكتفاء بالواحد الا في الاخبار بالنجاسة الا ان يكون شاهدا متانة عليه بان المالك اما التعيين فلا خلاف في انه لا يعتبر فيه التعدد وكذا الحاكم لانه ناقل عن غيره وكذا الحمل الى الخلق فهو كالراوي وكانه وارث النبي والامام الذي هو واحد واما قبول الواحد في الهدية وفي الاذن في دخول دار الغير فليس من باب الشهادة ولا الرواية اذ هو خاص بل هو شهادة لكن اكتفي فيها بالواحد علا بالقرائن المفيدة للقطع ولهذا قبل وان كان صبيا ومنه اخبار المرأة في اهداء العروس الى زوجها ولو قيل بان هذه الامور قسم ثالث خارج عن الشهادة والرواية وان كان شبيها بالرواية كان وجيها وليس اخبار او هذا لا يقتضي الا بالخبر عن دفعه شاهدا ولا راويا وباع فيقول وله وهو هذا ملك او بيته لما في يده وقول الوكيل بعت او انا وكيل وهذا ملك انتهى ما ذكره اقول ولا يخفى على المتامل في كلامه ره ما فيه من المسامحة في البيان والاشتباه من الرواية والشهادة ووجه الفرقة بينهما وحكمهما فانه ان كان من يقول بان الواحد يكفي في الرواية دون الشهادة اراد بالرواية ما هو الخبر المصطلح الذي هو واحد من ادلة الفقه بناء على حجية خبر الواحد لا مطلق الخبر القابل فهو لا يتم لانه لا يصلح للتقريبات التي ذكرها من حكاية رواية الهلال والمترجم وغيرها مما ذكر ولا يجعل رواية بهذا المعنى مجاز كما لا يخفى وان قيل ان المراد مقابلة الشهادة بان اراد الخبر والغرض عن الرواية هو سائر افراد الخبر فيشمل الخبر المصطلح وغيره ايضا ففيه انه لا يصلح للاشتراط كون المخبر عنه في الخبر عاما وفي الشهادة خاصا اذ قد يكون المخبر عنه في الخبر خاصا كونه غير شهادة كالاخبار بمجيء زيد من السفر مثلا مع ان اكثر الروايات اخبار عن الخاص لانها اخبار عن سماع خاص او رواية خاصة فان قول الراوي قال النبي او الامام كذا اخبار عن جزئي حقيقي وان اعتبر نفس الزام الحق في الشهادة فلا وجه للتخصيص العرفي بالتخصيص والتعميم كما يظهر منه ره في اول كلامه ولا التخصيص للحق بالمخلوق في الشهادة كما يظهر من اواسط كلامه اذ قد تكون الشهادة في حق الله كالشهادة بشرب الخمر لاجراء الحدود وجعله ره الامور المذكورة اخيرا قسما ثالثا ايضا ينافي ارادة المعنى الاعم ايضا والظاهر ان مرادهم من الرواية هنا مطلق الخبر غير الشهادة لا الخبر المصطلح فالتحرير الواضح ان يقال ان كل خبر يسمع فيه الا الشهادة وهي اخبار جازم عن حق لازم للغير عن غير الحاكم ووجهه انا نقول ان الاصل في المسلمين اذا اخبروا حملهم على الصدق والصحة كما حقق في محله وذلك يقتضي الاكتفاء بالواحد في الجميع وذلك فيما لا يجري بحكم الغير كالخبر واما اذا اوجب تكليفا للغير بعا رضه اصالة البراءة عن التكليف فلا بد في اثبات التكليف من اريد من اصل كونه مقبول المسلم ليرجح الظن الحاصل باصل البراءة وهو اما بعدالة الراوي علاوة على الاسلام او بالتثبت المحصل للظن بالصدق فهذا حيث تثبت للتكليف وان كان مع ذلك معارضا بحق مسلم آخر او حق له كان

في واقعة خاصة فقد يجري فيه التعدد كما في الشهادة فلا يخرج من الحفظة الرواية عن حجية خبر الواحد هل يفيد حجية الخبر المصطلح
او بطلان خبر الواحد وقد عرفت ان آية النفر ظاهرة في الفتوى فما يرد حول الخبر المصطلح فيه ابعد وانما هي عامة
آية النبأ فهو وان كان اعم من ذلك لكنه بناء على ما ذكره من اشتراط عموم الخبر عنه في الخبر فانه اعم من ذلك بل
حكاية ولبيد المعنى من شان نزول الآية في واقعة خاصة وهو بالشهادة اشبه وكيف كان فالشهادة داخلة فيه ولذا
استدل الفقهاء بها في رد شهادة الفاسق والمخالف بمنطوق الآية ومع ذلا دلالة فيها على قبول الواحد اذ مقتضاها
ان يكون اذا كان عادلا لا يجب التوقف من حيث احتمال الصدق بل يجوز العمل به في الجملة وان كان من جهة
كونه شاهد شطر البينة وذلك لا يفيد الاجزاء الا في الجملة لا خصوص العمل ان كان واحدا كما هو الحكم والرأي
الغيب مفهوما بالنسبة الى الشهادة وغير الشهادة استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي هو بطلا كما حققنا
سابقا وجعل الاصل والمفهوم من الآية العمل بالواحد القول بان الشهادة مخرج بالدليل مع كون الآية واردة فيها
من باب الشهادة على ما هو شان نزول الآية بعد الاشكال بينا وهو مستلزم لتخصيص المنطوق بالجزئية لان العمل
الحاصل بالتثبت لا يفيد في الشهادة واما الاجماع فهو ظاهر في الخبر المصطلح وان الدليل الخاص فيها لا يفيد الا
على الواحد من جهة انه خبر الواحد بل لانه ظن ولا مناص عن الظن عند انسداد باب العلم فالحق والتحقيق ان هذه
الدليل فانه من باب الخبر المصطلح ولا دليل على كفاية الواحد بالخصوص في غير الشهادة من افراد الخبر والدليل على كونه
من باب الشهادة لعدم صدق تعريفها عليه عند التامل فكان الاولى جعل التزكية من باب تحصيل ادنى الظن او
او افادة لذلك بالاخرة بعد العمل بالرواية بسبب التعديل مشترك الورود في الخبر والشهادة مع ان العلم بعدم الشهادة
غالبا بجهالات ما الظن فيه لاستقلال الظن بالعدالة عادة سيما انه شهادة لكن لا دليل على وجوب التعدد في مطلق
الشهادة فان بعض الاصحاب قد اعتبر الواحد في بعض الموارد بل اعتبر المراة الواحدة ايضا في بعض الاحيان ولا
دليل على عدم كون التزكية مما يقبل فيه الواحد فالاولى ان يقال ان ذلك من باب الظنون الاجتهادية الرجالية
انما هو عند انسداد باب العلم وليس من باب الشهادة ولا الرواية المصطلحة ثم انه يمكن توجيه كلام الشهيد حيث قال
يؤيد ذلك في ان الخبر عنه اه بان المراد ان العموم انما يوجد في الرواية دون الشهادة لان المخبر عنه في الرواية دائما
يكون عاما او يلزمه ان الشهادة دائما مخصوصة وكذلك ومراده بيان لاحد المميزات لا التمييز بين بدء بينهما
الخبر وهو ان الشهادة اخبار بحق لازم للغير البتة ولا يلزم ان يوجد ذلك في الرواية بل لا يوجد فيها الا على سبيل
التبعية والالتزام كالفتوى واما قوله فان التسوم مثلا لا يختص بمعين فلا وجه له لان الاخبار عن رؤية الهلال
الجزئي المتشخص لا عموم فيه بالضرورة وذلك يوجب اثبات حق الله تعالى وهو كالصوم الذي هو حاصل في الشهر
على عباده كاثبات الحد على شارب الخمر وتوهم عموم الصائم والمفطر مدفوع بان المراد بالخصوص في العموم هنا ان اكثر
الروايات مفيدة لحكم الموضوع معروض وانه يتحقق في شهود محققة كالفتاوى فانه لا اشتقاق فيها الا انهم
يفتي كلما وجد ما لا يختص فكذا انه لا شفعة فيه لان الاملاك الموجودة الغير المقسومة حكم كذا بخلاف رؤية الهلال
فانه يثبت الصوم والافطار لاحاد الناس بل بحق وتحقق والبلوغ وغيرها بالعقل بل لاهل البلاد كلها فهلال
مثل وجب الصوم لاجل الرؤية والفطر للرؤية وكذلك الشهادة على الوقف العام فان المعطى انما معطى خاصة وذو

عليه الوقف بالخصوص فهو حقيقة متعدد من حيث المورد وان لازمه التشريع والاستمرار بالتبع في افراد الموقوف عليه
والخاصة وكذلك الشهادة على النسب فانها تثبت شيئا معينا خاصا ولكن الانتساب الكلي الابدي يتبعه وانما
التزجيح بعنوان اخبار عن جزئي معين مخصوص وتوجيه كلامه في العموم هنا بان يقول ان مراد المترجم ان كل من يقول بمثل
هذا الكلام فمراده هذا ولا يخفى بعده واما القاسم والمقسوم فيظهر توجيه العموم فيه بما ذكرنا في المترجم والتوجيه بينهما
الظاهر في المترجم واما قوله الشاك المخبر عن عدد الركعات والاشواط اه ففيه ما قدمنا من عدم انحصار الشهادة في
حق الغير ثم ان تحقيق هذه المسائل والتكلم في كل واحد واحد منها البسط والجمع هذا الكتاب وخط الاصحاب
في هذا الباب التعرض لمسائل الشهادة وغيرها من الاخبار رجحه جعل الشهادة اصلا ويطلب فيها العدد وهو مشكل اذ ما
ذكروه من المميزات للشهادة كثيرا ما يتخلف عن العدد فدعوى لزوم العدد في الشهادة الا ما اخرجه الدليل ليست باولى
من دعوى كفاية مطلق الخبر الا ما اثبت الدليل فالمتبع هو مقتضى الادلة في خصوصيات المقامات الا ان
يتمسك بالاستقراء وتتبع موارد الاحكام فانه يقتضي كون الاصل فيها العدد وان كان ما اكتفى فيه بالواحد فانما
خرج بدليل خاص بقي الكلام في الفرق بين الفتوى والحكم وهو ان الفتوى اخبار عن الله تعالى بان حكمه في هذه القضية
كذا ومن خواصه عدم المنع من نقض الفتوى من المجتهد والمقلد اما المجتهد فظاهر واما المقلد فلان له ان يستفتي من اخر مع
التعدد ويختار الاعلم او الاورع ومع التساوي يتخير والحكم هو انشاء اطلاق او الزام في المسائل الاجتهادية وغيرها
مع تقارب المدارك فيها مما يتنازع فيه المتخاصمان لمصالح المعاش هكذا عرفه الشهيد في القواعد وحكاية الحكم
لغيره نقضه وان كان مجتهدا مخالفا في الرأي لاستلزام ذلك عدم الاستقرار الاحكام والتسلط في فسخ الحكم
وهو خلاف النظام وذلك مما فيه وقال في القواعد ايضا ان الا انه يخرج الفتوى لانها اخبار والاطلاق والالزام
وذكر الحكم وغالب الاحكام الالزام ومثل الاطلاق باطلاق سجين لعدم ثبوت الحق عليه وباطلاق حر يدعي رقيته
ادعى رقيته بلا بينة وحكى ذلك قال وبتقارب المدارك في المسائل الاجتهادية يخرج ما ضعف مدركه جدا كالعول
والتعصيب وقتل المسلم بالكافر فانه لو حكم به حاكم وجب نقضه وبمصالح المعاش يخرج العبادات فانه لا مدخل للحكم
فيها فلو حكم الحاكم بصحة صلوة زيد لم يلزم صحتها بل ان كانت صحيحة في نفس الامر فذاك والا فهي فاسدة وكذا الحكم
بان مال التجارة لا زكوة فيه او ان الميراث لا خمس فيه فان الحكم فيه لا يرفع الخلاف بل لحاكم غيره ان يخالف في ذلك
نعم لو اتصل بها اخذ الحاكم ممن حكم عليه بالوجوب مثلا لم يجز نقضه فالحكم المجرد عن اتصال الاخذ اخبار كالفتوى
واخذه للفقراء حكم باستحقاقهم فلا ينقض اذا كان في محل الاجتهاد ولو اشتملت الواقعة على امرين احدهما من مصالح
المعاد والآخر من مصالح المعاش كالحكم بصحة حج من ادرك اضطراري المشعر وكان نائبا فانه لا اثر له في براءة
ذمة النائب في نفس الامر ولكن يؤثر في عدم رجوعهم عليه بالاجرة انتهى ويجيء تحقيق المقام في الاخر الكتاب
ان شاء الله تعالى هذا ونقول ذهب الاكثرون الى كفاية المزكي الواحد في الرواية وهو مذهب العلامة في يب وذهب المحقق
وبعض الائمة الى انه لا يقبل فيه الا ما يقبل في تزكية الشاهد وهو شهادة عدلين وعن بعض العامة عدم اعتبار التعدد
فيهما فلنقدم الكلام في منشأ هذا النزاع ثم نتعرض لذكر ادلة الاقوال فانه غير محرر في كلام القوم وان كان
حجية خبر الواحد اما من حيث انه ظن كما هو مقتضى الدليل الخاص او من حيث هو خبر كما هو مقتضى آية النبأ او من حيث

الخبر المصطلح اعني الرواية عن المعصوم كما هو مقتضى الاستدلال بالاجماع فان اشتراط العدالة لا ينفي احتمال الاول
باعتبار اعلام طرق الظن والتنبيه عليها لان خبر الفاسق لا يفيد الظن كما اشرنا اليه سابقا واما على الثاني فمقتضاه
قبول خبر العدل مطلقا سواء كان رواية مصطلحة او شهادة او غيرهما ولذلك استدل الاصحاب باية النبأ على اشتراط
عدالة الشاهد ايضا ومقتضاه قبول خبر الواحد في التزكية مطلقا وما ثبت من دليل خارجي من اشتراط التعدد في نفس الشهود
يرجع الكلام هنا في ان التزكية شهادة ام لا وبعد ثبوت كونها شهادة فلا فرق بين الراوي والشاهد وكذا
مع عدمه فالقول بالتفصيل لا يقتضيه الا عدالة الراوي ان تثبت بتزكية الواحد فهو عدل يجوز قبول شهادته ايضا
الاعتداد به والا فلا يقبل في قبول الرواية ايضا لان معنى العدالة شيء واحد ولا يختلف لكون الشخص عادلا بالنسبة الى
امر دون امر وانما يفهم من كلام الشيخ ره في العدة من الفرق بين عدالة الراوي وغيره من ان مراده ان مجرد
الوثوق بالصدق كاف لان محض ذلك عدالة وان كان فاسقا بالجوارح فلا يمنع في محل النزاع لان موضوع
نظر جمع العلماء فلا بد ان يوافق مذاق الجميع ويرجع الكلام في هذا الفرق ايضا الى ان المدار هو محض الظن او ان
حصول الظن يكفي في الرواية وهو يرجع الى الوجه الاول اعني الاعتماد على الدليل الخامس وجعل المعيار هو مطلق الظن
ولا يفيد اثبات اشتراط العدالة في الخبر من حيث انه خبر والحاصل ان سبيل العلم بالاحكام الشرعية لما كان منسدا
فالمدار على الظن والظن يحصل بالخبر بمجرد تعديل واحد واما اثبات حقوق الناس فالمدار فيها على
العلم او البينة او اليمين فلم يحصل الناس فيها الى العمل بمطلق الظن فمثل اخبار الطبيب في اثبات الحكم وشدة المرض المبيح
وعن كون الصوم مضرا بالمريض واخبار اهل الخبرة بالقيمة والارش ونحو ذلك في مثل العقود فيكفي فيها الواحد ولا
وجه للحكم بوجوب الاثنين كما وقع من بعض الفقهاء ووجهه ان الاحكام الشرعية المتعلقة بالموضوعات الخاصة ليس
بناؤها وتحقيقها الشارع مثل ان قبول جواز الصلاة في الخز او اثبات الحكم او المرض المبيح للافطار ونحوه ذلك
لا يتوقف في انها انما تعلقت بما هو في نفس الامر لكن لما انسد طريق العلم به فيجوز الرجوع الى الظن لاستحالة
التكليف بالمحال والعدالة من هذا القبيل فالمعتبر في الطبيب اهل الخبرة والمزكي هو كونه معتمدا بحيث يحصل الظن ليس
ذلك من باب الرواية ولا من باب الشهادة فخبر هؤلاء بالنسبة الى ما ذكر مطابقا لنفس الامر يعتقدهم ويجب
واعتبار العدالة في هؤلاء لاجل حصول الاعتماد بعدم كذبهم في ذلك وعدم مسامحتهم في اجتهادهم بل قد يحصل الظن
بل قد يكتفى بما يحصل الظن وان كان اهل الخبرة فاسقا او كافرا ذمية بل ظاهر الفقهاء جواز الاعتماد على كلام الاطباء
الا افاد الوثوق مطلقا وهو مقتضى الاخبار الواردة في مسئلة التيمم والصلاة ومقتضى ذلك تخصيص آية
التثبت عند خبر الفاسق بما لم يفد الظن فالاصل يقتضي الاكتفاء بالواحد في مطلق التزكية الا ان تزكية الشاهد
خرج بالدليل من الاجماع كما ادعاه بعضهم او لاجل ما ذكرنا من مقابلة حق المسلم ولذلك خص بعض افاضل المتاخرين
على الصحة بالاحكام لبنا ان مثله او اقوى منه مع تامل في الاجماع لكون الخبر ايضا قد يكون كذلك كما اشرنا اليه انه قد
يثبت حقا على احد بالاخرة ولكن في الاشكال الذي اوردناه اولا من ان العدالة شيء واحد المشروط بالعدالة
مشروط بماهية العدالة فاذا ثبت ثبوت العدالة فتحقق العدالة في الخارج فيحصل شرط القبول في مشروطها
فلا فرق واي معنى للاجماع على ثبوت العدالة في الرواية دون الشهادة ويمكن دفعه بان المراد ان قبول

قبول شهادة العدل لم يتوقف على كونه مزكى باثنين دون الرواية لا ان ثبوت العدالة فيها مشروط بتزكية اثنين دون
الرواية فهو شرط القبول العدالة لا لثبوت العدالة واما مثل ترجمة القاضي واخبار المقلد بمسئلة عن المجتهد واعلام
الامام بوقوع ما شك فيه واخبار النائب عن ايقاع الحج ونحو ذلك فيكفي فيه الواحد لانه خبر يعتبر فيه العدالة الظنية
الحاصلة من تزكية واحد واما مثل الاخبار عن القبلة او الوقت او نحو ذلك فان كان المراد الاخبار عن القبلة التي
بناء على المسلمين عليها في هذا البلد وكذا الوقت فهو اخبار وان كان المراد الاخبار عن اجتهاده فهو مثل ما ترى من خبر
عن مطابقة ما اجتهد فيه فالخبر المطلق اما فتوى من فقيه او ممن هو في معناه من اهل الخبرة او شهادة او مجرد اخبار عن
نفس الامر وتختلف احكامها حسب ما ذكرنا فلاحظ وتأمل وميز بينها حتى لا يختلط عليك الامر واما على الثالث فاما
اشتراط العدالة اما من جهة آية النبأ وقد مر الكلام فيه ومقتضاه كفاية المزكى الواحد واما من جهة الاجماع
لا يثبت على ازيد من العدالة الثابتة بمزكى واحد فلنرجع الى ذكر ادلة الاقوال اما على المذهب المختار فاما بناء على
الدليل الخامس كما هو المعتمد في الاستدلال فظاهر لحصول الظن بتزكية الواحد واما على غيره من الادلة فلان آية النبأ تدل
على صدق النبأ على التزكية من جهة الاخبار عن موافقة المعتقد كما بينا ولكن يحدثه الله لا يدل الا على حجية قول الحجة
كما مرت الاشارة اليه في الشهادة الا ان يثبت بالعموم واخراج الشهادة بالدليل كما اشرنا سابقا واما ما اورد عليه
بان مورد الاية حصول التبين في قبول الاية لانه يدل على ان قبول خبر الواحد موقوف على انتفاء الفسق في نفس الامر
كما مر وانتفاء الفسق في نفس الامر لا يعلم الا مع العلم بالعدالة فشرط قبول الخبر هو العلم بالعدالة وخبر المزكي الواحد لا يفيد
العلم وان كان عدلا فان اعتبرنا تزكية العدل الواحد فقد علمنا بالخبر عدم حصول العلم بعدالة الراوي لعدم افادته
العلم وهذا تناقض فلا بد من حملها على ما سوى الاخبار بالعدالة ففيه ان المراد بالفاسق الفاسق النفس الامري والعادل
الامري هو ما يحكم باطلاق العادل والفاسق عليه فنفس الامر هنا مقابل لجهول الحال لا مقابل لكون العدالة والفسق
الامري انا نكتفي في معرفة العدالة بالاختبار والاشتهار وهما لا يفيدان العلم غالبا بل العدالة ايضا لا يفيد العلم
لو حملناه على الاول لا يا حد الامور المذكورة فنقول انه عادل ولا نبالي ان لا يكون كذلك في نفس الامر وكذلك المرض المبيح للتيمم والا
واثبات الحكم وشدة العطش وغير ذلك فانه يطلق على ما هو مظنون انه كذلك والكلام فيها وفي العدالة على السواء
لكن لا ريب ان مع انسداد باب العلم يكتفى بالظن في الاحكام والموضوعات جميعا مع ان اشتراط العلم بالعدالة مستفاد
من المنطوق فلا مانع من تخصيص مفهومها حيث افاد بعمومه قبول خبر العدل الواحد في التزكية وما قيل ان تخصيص
بالمفهوم ليس اولى من العكس فالعكس اولى فيبقى عموم المفهوم اذا كان اقوى بسبب المعاضدات الخارجية فيجوز تخصيص
المنطوق به وهو معتضد بالشهرة وغيرها من الامور التي ذكرنا مع انه مختص بشهادة العدلين جزما وهو سبيل المنطوق
انما يوجب هنا ان عمومه وان كان العام المخصص حجة في الباقي على التحقيق والمشهور بين المتأخرين في الاستدلال
على هذا المذهب بان العدالة شرط في الرواية وشرط الشيء لا يزيد على الاحتياط في الفرع لا يزيد على الاحتياط في الاصل
الكافي في الاصل وهو الرواية بواحد فيكفي الواحد في الفرع ايضا اعني العدالة والا زاد الاحتياط في الفرع على الاصل
ضعيف فضعف هذا الاستدلال وشبهه ان يكون من باب القياس مع ما ذكره في المعالم وما يظهر من بعض الاصحاب انه قياس
الاولوية انه ممنوع والاسند له دعوى ان ثبوت الحكم في الاصل اقوى منه في الفرع لان الاصل وهو الرواية معلوم انه ليس

فلا يعتبر فيه التعدد جزماً بخلاف الفرع فالاحتمال كونه شهادة كما ادعاه صاحب القول الآخر وان كان ضعيفاً على ما
اخترناه وهذا قياس لم يقل به العامة ايضاً وما يكفي دفع ذلك فان الاصل مشروط بشهادة الراوي من كتب الرجال
باشتراط ... المزكيان فالفرع لم يزد على الاصل فهو مدفوع بانك تقبل رواية عدل واحد كما هو الان فيثبت
الفرع على الاصل والمحققين في الجواب منع عدم جواز زيادة الفرع على الاصل بهذا المعنى اذ لا دليل عليه من عقل ولا نقل
وما ينقل ان المتبادر من الشرط ان لا يكون وجوده واعتباره زائداً على المشروط كما هو شان المقدمات والكلية
يندفع بان ذلك لو سلم فانما هو من جهة السببية لا من حيث هو الا ترى ان الايمان شرط لصحة الصلاة مع ان وجوده
واعتباره زائداً على المشروط من جهة اعتبار اليقين فيه والاكتفاء بالظن في المشروط وكونه من اصول الدين في
من هذا مع ان ... التعدد في الفرع دون الاصل ايضاً موجود في الاحكام الشرعية فان بعض الحقوق تثبت
بشهادة واحد بل مرأة واحدة كربع ميراث المستهل وربع الوصية مع ان تزكية الشاهد لابد فيه من عدلين وكما ان مثل
بها من ثبوت وجوب الحد بالقذف بخبر الواحد وهو مشروط بثبوت القذف وبلوغ القاذف وكلاهما يتوقف
على الشاهدين ففيه نظر فان اريد من خبر الواحد حكم الحاكم فهو من الشهادة لا الاصل وان اريد منه الرواية الدالة على
اصل المسئلة فهو ليس مشروطاً بثبوت القذف بالشاهدين بل الثبوت به هو اجراؤه في المادة المخصوصة وما يجري في
مرآة هذا بشهادة وبثبوت التعدد فيه لا يوجب ثبوته في غيرها وبعبارة اخرى ان هذا المخرج بالدليل ... ان في
عدم زيادة الفرع على الاصل ان سلم فهو قاعدة عقلية لا تقبل التخصيص ومما يؤيد بطلان اشتراط التعدد ان المدار في
امثال زماننا تزكية الشيخ والنجاشي والعلامة وامثالهم وهم ينقلون تعديل اكثر الرواة من غيرهم ومن الصعب
في التزكية انما يتبع لو علم ان مذهب كل واحد منهم في التزكية اشتراط العدد وهو غير معلوم بل خلافه معلوم من حال بعضهم
كالعلامة حيث اكتفى في كتب الاصولية بالمزكي الواحد فالقول باشتراط التعدد في امثال زماننا انما يتم لو كان
هؤلاء المزكون عرفوا العدالة من جهة المعاشرة او بشهادة العدلين وان الشرط ثابتة واحتج من اعتبر
بوجهين الاول انها شهادة ومن شانها اعتبار التعدد وقد يجاب بالمعارضة بالقاعدة من شانه قبول الواحد
وانت بعد التامل فيما ذكرنا في المقدمة تعرف ضعف المعارضة نعم يمكن في الجواب منع كونها شهادة او كلية
... ان اكثر الخبر الذي يقبل فيه خبر الواحد ... النبا او ... ما هو من قبيل الفتوى وانه ظن من الظنون الاجتهادية
الحاصلة لارباب الخبرة بكل مسئلة كمعرفة المرض الخطر والقيمة والارش وغير ذلك وان اعتبره الجرح بالاعراض من
جهة انه اخبار عما هو مطابق لما عنده ويمنع كلية الكبرى فانا سندنا ما مر من ثبوت ميراث المستهل وربع الوصية وبثبوت
هلال رمضان برجل واحد عند بعض على ما ... وان امكن دفع ذلك بان اعتبار التعدد صار اصلا في الشهادة من جهة
تتبع الايات والاخبار فيخرج ما خرج بالدليل ايضاً الثاني ان الاصل حجية ... الجرح فالاولى منع الصغرى
والثاني ان مقتضى اشتراط العدالة اعتبار حصول العلم بها ولا يحصل بالواحد واكتفينا بالعدلين مع عدم افادة العلم
لقيامه مقامه شرعاً ويظهر جوابه مما اسلفنا بان ... منع اعتبار العلم فيه كيف وكل ما جعلوه طريقاً لمعرفة العدالة
الا القليل منها لا يفيد العلم الا انه لا يمكن تحصيل العلم ومع انسداد بابه يكفي الظن كما مر وهو يحصل بالمزكي الواحد ثم ان
كفاية تزكية العدل الامامي ... مثل علي بن الحسن بن فضال وغيره لانه نوع تثبت ولا يبعد ان الفضل ... شهد منه

الأعدل وينتقض طريقة المشهور بعدم الاعتبار والاول اعتباره لافادته الظن وهو على ما اخترناه من البناء على الظن
في امثال ... واما الجرح فالكلام فيه هو الكلام في التزكية ونقل عن المحقق البهائي ره قول بالفرق بين
التزكية والجرح ... بقبول الاول دون الثاني والحق ما اخترناه لما ذكرنا ومن جميع ما ذكر يظهر
لا وجه للجرح في مثل ابان بن عثمان لاجل ما رواه الكشي عن علي بن الحسن بن فضال انه كان من الناووسية
كون الرجل غير امامي ان كان جرحاً فالجارح مجروح والا فلا وجه لكون ابان مجروحاً فعلى هذا فالتامل في الحقيقة
والله ... ذكرناه في القانون السابق فيه ما فيه الا ان يكون اطلاعه على ذلك من جهة غير هذه الرواية

قانون

اختلف الاصوليون في قبول الجرح والتعديل مطلقين بان يقول فلان عدل او ضعيف من دون ذكر السبب
على اقوال ثالثها القبول في التعديل دون الجرح ورابعها العكس وخامسها القبول اذا كانا عالمين بالاسباب ...
سادسها القبول مع العلم بالموافقة فيما يتحقق به الجرح والتعديل وهو مختار الشهيد الثاني ره وقبله السيد جمال الدين
في شرح التهذيب وهو الاقرب لنا على الاولوية انه ان كان ... لم يكن معنى الاستفسار ...
... التزكية وفيه ان مع اختلاف المجتهدين في معنى العدالة والجرح وعدد الكبائر وغير ذلك فلا يمكن
... اذ لعله بني كلامه على مذهبه والعلم بموافقة الحاكم والمجتهد الا ان يقال ان مع عدم العلم بالموافقة
عدم الموافقة تدليس وظاهر العدل عدم التدليس وبذلك يندفع اشكال احتمال الغفلة عن هذا المعنى فان
... ان الكلام في محل النزاع نعم يتم ذلك فيما اذا كان تزكيته لاجل عامة المكلفين
كان ... عليه ومن هذا ... الجواب عن اشكال المشهور ... مذاهب علماء الرجال غير معلومة لنا الان
... في العدالة ... يرجح التعديل ... الجرح ولا العلم بسببه عندهم
العلامة ... على ... الشيخ مثلا انا نعلم مخالفتهما في المذهب ... احتمال ان يكون تعديلهم
مذهبهم خاصة مع كونهم عارفين بالاختلاف وتفاوت المذاهب مع ان ... المجتهدين وارباب النظر لا
لمقلديهم في زمانهم اذ لا يحتاج المقلد الى معرفة الرجال والظاهر ان ... لمثل هذه الكتب ... لمجتهدي
زمانه ... للعارفين بطريقته ... وطريقة اهل العصر من العلماء عدم الترجيح ... الكتب ...
... غالباً وانا ... التصنيفات ... غالباً ... بعد الزمان ... مقاصدهم في
تاليف هذه الكتب ... وانتفاع من يجيء من بعدهم منهم فاذا لوحظ هذا المعنى ... العدالة
المصنفين ... ودقتهم وفطانتهم ... من العدالة المعنى الذي هو مسلم الكل
ينتفع الكل واحتمال الغفلة ... عن هذا المعنى حين التاليف ... زمان التاليف والانتفاع
به ... في غاية البعد وخصوصاً من مثل هؤلاء الفحول ... فلو قيل ان ما ذكرت ... ارادة المعنى الاعم
وان كان ... لتعميم النفع ولكنه ... فقد يكون مذهب المجتهد ... ان العدالة هو المعنى
الاخص فلا يعلم هل كان الراوي متصفاً بهذا المعنى ام لا فلو ... المؤلف اعتبار هذا المقدار لكان النفع اكثر
قلنا مع ان هذا النفع بالنسبة الى الاول اقل ... القول بكون العدالة هو ظاهر الاسلام ... المتأخرين
... كثيراً ما ... الرجل ... كثيرة ... العدالة ... مع ذلك لا ... بعدالتهم حتى

بعدالة، وليس غرضه في العدالة هو المعنى الأعلى فلنا اخذ بمقتضى هذا المدح ونجعله عدالة وهذا من اعظم الشواهد
ارادوا بالعدالة هو المعنى الاعلى فانهم لا يعطوا الاطراف واخذ المجاهيل بيّنا ويحكم لثقة لا يحتمل بجرد ظهور الاسلام مع
عدم ظهور الفسق كما هو ذا نحو بل الظاهر انه ليس مجرد حسن الظاهر ايضا فان الوقوف غالبا لحصول الاعم اعتبار الملكة
ويؤيده ان العلماء اكتفوا بمجرد التعديل ولم يتأملوا من هذه الجهة ولم يحصل تشكيكهم من هذه الجهة ويظهر بما مرّ
القول الثاني فان اسباب الجرح والتعديل كليهما مختلف فيها فلا بد من بيانها ونبه ان ذلك حسن لو لم يعلم
الموافقة وعدم المخالفة ووجه القول الثالث وهو مذهب الشافعي وكثير من الاصحاب اختلاف المذهب في الجرح وما بقي
ان التعديل يصعب ذكر اسبابه لكثرة اسبابها بخلاف الجرح فانه يثبت بسبب واحد لا ينفع في دفع هذا البحث ووجه القول
الرابع ان مطلق الجرح كان في ابطال الثقة برواية المجروح ومنها ما مرّ وليس مطلق التعديل كذلك لتسامح الناس
الى البناء على الظاهر فلا بد من ذكر السبب وفيه ايضا ما مرّ من ان الجرح مما يختلف فيه فكيف يكفي بطلقه في ابطال
الاعتماد مع ان التسامح الى البناء على الجرح اغلب واقرب الى الطبائع الناس من العدالة لعدم اجتنابهم كثيرا من الظن مضافا
الى ان تسامح الناس الى البناء على الظاهر في العدالة مبني على القول المشهور عند عامة متاخري اصحابنا واكثر متقدميهم
ووجه القول الخامس التجربة لاحتياج الى البيان وكذا ضعف اوليهما وقوة الثاني **قانون** الاقوال في الجرح والتعديل
قيل يقدم الجرح مطلقا وقيل التعديل مطلقا وقيل بالتفصيل فان امكن الجمع بينهما بمعنى ان لا يلزم تكذيب احدهما فيجوز
تقديم الجرح لان التعديل لا ينافي عدم الاطلاع ببعض ما يوجب الفسق فكلاهما صادقان بمعنى انه معذور في اجتهاده
في التعديل لا هذا مصدق في اخباره عن الفسق والاظهر في ذلك يرجّح بسبب الجمع وعدمه وذلك مثل قول
النيشابوري محمد بن سنان انه من ثقات الكاظم عليه السلام وقول الشيخ انه ضعيف لجواز اطلاع الشيخ على ما لم يطلع عليه المفيد
ان امكن الجمع بينهما كالروايتين لجارح السبب حفظا للعدل كما لو قال الجارح رأيته في اول الظهر يوم الجمعة يشرب الخمر وقال
المعدل اني رأيته في ذلك الوقت بعينه انه يصلي فلا بد من الرجوع الى المرجحات كالكثرة والاعدلية والاورعية
وغير ذلك ومن هذا القبيل قول الشيخ ومدح الكشي والعلامة لداود بن كثير الرقي وروايته في شأنه ان الصادق عليه السلام
قال انزلوا داود الرقي مني بمنزلة المقداد من رسول الله صلى الله عليه وآله ومن سره ان ينظر الى رجل من اصحاب القائم عليه السلام فلينظر الى هذا
يعني داود وقيل انه موافق لما رواه الصدوق ايضا وتضعيف النجاشي وقول ابن الغضائري فيه بانه كان فاسد المذهب
ضعيف الرواية لا يلتفت اليه فليرجع الى الكثرة سيما وتضعيف ابن الغضائري مما لا يعتمد عليه غالبا وان كان
معه تضعيف النجاشي المعتمد الاقوى عندنا وقال جماعة من المحققين من اصحابنا الرجوع الى المرجحات في الاول
ايضا غاية الامر هنا معارضة القدح النص فان الجرح في حكم النص والتعديل في حكم الظاهر هذا بما مرّ في السبب والاعدلية
فان ضعيف او صحيح ايضا ظاهر والظاهر قد يقدم على النص بسبب المرجحات كما مرّت الاشارة في باب التخصيص ومن هذا الباب
تقديم قول النجاشي في داود بن الحصين انه ثقة على قول الشيخ انه واقفي فانه قد ذكر العلامة بكونه موثقا عما سبق
ولكن الظاهر من النجاشي حيث يطلق الثقة ويسكت عن حال المذهب ان الرجل امامي فلا يمكن الجمع بينهما وكون النجاشي اضبط من
الشيخ يرجح كونه امامي ان لم يكن فيه تضعيف كلام الشيخ وكذلك الكلام في تعديل الشيخ والنجاشي على جرح ابن الغضائري
في ابراهيم بن سليمان وغيره والحاصل ان المعتمد الرجوع الى المرجحات مطلقا وكلما ذكرنا في هذا القانون وما تقدم من الشواهد

الشواهد على كون التزكية من باب الظنون الاجتهادية لا الرواية والشهادة وان المعيار هو حصول الظن على ان تحقيق كون
كيف اهل الرجال لم يحصل لهم الخطاب لانهم وانما اعتمدوا على مثل ما رواه الكشي وقد يفهمون منه ما لا دلالة فيه او فيه دلالة
على خلافه بل كل منهم قد يعتمد على تزكية من تقدم عليه الحاصلة باجتهاده ومن ذلك قد يظهر الخلل من جهة فهم كلام
من تقدمه ايضا فضلا عن عدم كونه موافقا للحق او موافقا مثل ان العلامة ره وثق في الخلاصة حمزة بن بزيع
الذي لم يوثقه احد حتى الجمع عليه العلامة ولعله توهم من جهة عبارة النجاشي كما نبه عليه جماعة من المحققين فان
النجاشي قال في ترجمة محمد بن اسماعيل بن بزيع انه وولد بزيع بيتهم حمزة ابن بزيع وذكر هذا كان من صالحي
الطائفة وثقاتهم ومراده محمد لا حمزة ولعلك تقول فاذا كان الامر كذلك فيلزم ان يكون مثل العلامة مقلدا لمن تقدم
وكذلك من تقدم لمن تقدمه فانهم قل ما يثبت لهم عدالة الرواة من جهة الاشتهار كسلمان وابي ذر واكون من جهة الممارسة
الذين عاشروا الراوي ومع ذلك لم يتبرؤا منهم ولم يزيدوا يجب من ثبت عدالته عندهم من مثل ما ذكروا من جهة الاجتهاد
يلزم من جميع ذلك جواز تقليد المجتهد المجتهد اذا كان كذلك فلا فرق بين ما ذكر وبين ان يقول الصدوق مثلا او الطوسي
مثلا ان ما ذكرته من الروايات صحيحة او يقول العلامة هذه الرواية صحيحة مع كون السند مشتملا على من لم يوثقه احد
من علماء الرجال قلت ان اشتراط العدالة في الراوي اما للاجماع او للآية اما الاول فلم يثبت الاجماع على اشتراط
لقبول الخبر من حيث هو والاولى لا ريب ان اكثر الاصحاب يعملون بالاخبار الموثقة والحسنة والضعيفة المنجبرة بعمل
واما الآية فمنطوقها يدل على كفاية التثبت في العمل بخبر الفاسق فضلا عن مجهول الحال ومفهومها يثبت مع انا قد
حققنا سابقا ان المعيار حجية خبر الواحد والمعتمد هو الدليل الخامس المعتبر هو حصول الظن وانما ذكرنا سابقا ان الاية
على فرض تسليمها البيان امكان اثبات حجيتها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم ايضا وكذلك الكلام في اثبات العدالة
فاي مانع من الاعتماد على هذا الظن ولكن ليس ذلك من باب التقليد بل لانه مفيد الظن للمجتهد كما يرجع الى قول
اللغوي بل واجتهادات المصنفين في اللغة وذلك ليس في حرمة تقليدهم في الفروع الشرعية فاذا حصل الظن من جهة
تصحيح الصدوق الرواية او تصحيح العلامة السند ولم يحصل ظن اقوى منه من جهة تزكية غيره الراوي صريحا او غير
ذلك فيتبع ولا مانع منه **تنبيه** اعلم ان القول في المزكي والجارح هو القول في الادلة المتعارضة فكما انه لا
يجوز العمل بكل خبر حتى يتفحص عن معارضه وبالعام قبل الفحص عن مخصصه فكذلك لا يجوز العمل بقول احد من علماء الرجال
في رجل حتى يتفحص عن معارضه هذا حال علماء الرجال بالنسبة الى رواة الاخبار واما مطلق التزكية والجرح فليس
مثل ان يزكى عدل في هذا الزمان رجلا موجودا في هذا الزمان عند الحاكم مع عدم ظهور خلاف في ذلك نظير العام
المسموع من الامام عليه السلام حين الخطاب وقد بينا الفرق بين زمان الغيبة والحضور في بحث العمل بالعام قبل الفحص عن
المخصص والفرق بين قول النجاشي مثلا ان داود بن الحصين ثقة وبين قول العلامة في رواية كان هو في سندها
مثلا صحيحة انه لا بد ان يراجع رجال الشيخ وغيره في معرفة حال وجود المعارض وعدمه وبتطرق الاشكال في تصحيح السند
من جهة اخرى ايضا وهو احتمال الاشتباه في تعيين الرجل اذ اكثر الرجال مشترك فلا يتعين الاعتماد في تعيين المشترك
الا انه يعمل على ما اداه اليه النظر في الجرح والتعديل في خصوص الرجل فالاعتماد على تزكية المزكي الرجل المعين انما
هو في تزكيته واما في السند المعين فيتوقف ذلك وفي كون الرجل هو الرجل الذي رأيه فيه العدالة او الجرح هذا كله اذا

تعيين الرجال في السند اما اذا قال حدثني عدل من اصحابنا فان كان ذلك المزكي والمزكى من جملة رواة اصحابنا الذين
وقع الخلاف في جرحهم وتعديلهم فلا يمكن الاعتماد لعدم امكان الفحص عن حاله بسبب جهالته وكذا لو قال عالم في كتابه
كل ما فيه حديث صحيح على اصطلاح القدماء صحيح وان كان ذلك في غير مواضع الاختلاف فيه كالاخبار المتصلة في زماننا هذا
قال الحر في حدثني عدل يكذا فيمكن الاعتماد عليه اذا كان المخبر والمستمع عارفين باسباب الجرح والتعديل متفقين في الرأي
او مقلدين لمجتهد واحد لامكان الحالة في الجرح والتعديل فهذا البحث موجود في حق العدل واما ما ذهب اليه المحقق
في الكتاب من قبول العدل حدثني عدل بما دونه حيث قال اذا قال اخبرني بعض اصحابنا وعنى الامامية يقبل وان لم يصفه
بالعدالة اذا لم يصفه بالفسوق لان اخباره بمذهبه شهادة بانه من اهل الامانة ولم يعلم منه الفسوق المانع من القبول
فان قال عن بعض اصحابه لم يقبل لامكان ان يعني نسبته الى الرواة او اهل العلم فيكون البحث فيه كالمجهول انتهى فهو في
غاية البعد ولعل مراده باشتراط العدالة في الراوي لعدم القضايا اخوانا في العدل ولعل مراده ان هذا نوع مدح يجوز
التثبت لتعيين حفظ الضابط العبيد للاضطرار ولا يرد فيما اشتهر عندهم ما عن عدل واحد وعلى ما على الغرابة
في اعتبار المزكي الواحد والمتعدد كما لا يخفى **قانون** اذا اسند العدل الحديث الى المعصوم ولم يلقه او ذكر الواسطة مبهمة
مثل ان يقول عن رجل او عن بعض اصحابنا ويسمى له المرسل ففيه خلاف بين الخاصة والعامة فقيل بالقبول مطلقا وقيل بالعدم
مطلقا وقيل بقبوله ان كان الراوي ممن عرف انه لا يرسل الا عن عدالة الواسطة كمراسيل ابن ابي عمير والاول منقول عن
محمد بن خالد البرقي من قدماء اصحابنا ونسبه ابن الغضائري الى ابيه احمد ايضا والثاني الى احمد بن علي العلامة والثالث
قوله الآخر وذهب الشيخ الى قبوله ان كان الراوي ممن عرف انه لا يروي الا عن ثقة مطلقا والا فيشترط ان لا يكون له
معارض من المسانيد الصحيحة ويظهر من المحقق التوقف والاقوى هو القول الثالث لان في ذلك تعديل الواسطة حتى
في انه على وجه شهادة على عدالة المجهول العين ولا يضر الاعتماد عليه لاحتمال ثبوت الجارح كما تقدم في الاثبات
نوع تثبت اجمالي اذ غايته ان العدل يعتمد على صدق الواسطة ويعتقد الوثوق بخبره وان لم يكن من جهة العدالة
ايضا ولا ريب ان ذلك يفيد ظنا بصدقه وهو لا يقصر عن الظن الحاصل بخبر الفاسق بعد التثبت في ذلك
على ما يندرج تحت مثلا وان كان المروي عنه المذكور من لم يوثقه علماء الرجال فان رواية ابن ابي عمير يفيد الظن
الراوي عنه ثقة معتمدا عليه في الحديث لما ذكر الشيخ في العدة انه لا يروي ولا يرسل الا عن ثقة ولما ذكره الكشي انه ممن
اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه ولما ذكروا ان اصحابنا يعملون بمراسيله وغيرهم وكذا نقل الشهيد في الذكرى
وصفوان بن يحيى والحاديث وغيرهم والحاصل ان ذلك يوجب الوثوق تام بعادة او غرضه وبالجملة يحتجية
الخبر لا ينحصر في الصحيح وخبر العدل بل المراد من اشتراط العدالة في قبول الخبر هو اشتراطها في قبوله بنفسه واما من جهة
ملاحظة التثبت والاعتضادات الخارجية فلا ريب انه لا ينحصر الحجية في خبر العدل ومن هنا اثبات حجية مثل
المرسل الاثبات ان امثالها حجية في الاصطلاح والواسطة على ان الاحتج الثبت مطلقا بوجوه اقواها امران
الاول ان رواية العدل عن الاصل المسكوت عنه تعديل له لانه لو روى عن غير العدل ولم يبين حاله لكان ذلك
غشا وتدليسا وهو مناف للعدالة وفيه انه لو كان كذلك لم يجز الاسقاط الواسطة لان الاتهامه وثانيا انه يتم لو انحصر
العلم في روايته عن العدل او عن الموثوق بصدقه وهو ممنوع كما لا يخفى على من تتبع ويشهد بذلك ما يظهر من كلام

الصدوق في اول من لا يحضره الفقيه حيث قال الى ذاكر في هذا الكتاب ما الحجة في ما بيني وبين ربي والثاني ان اسناد الخبر
الى المعصوم يقتضي صدقه في نفس الامر فاسناده الكاذب للعدالة فيقتضي قبوله وفيه مع انه لا يتم في صورة ابهام الواسطة انما يدل
على كون الواسطة عادلا او موثوقا بصدقه وهو يوجب الجهول العين فلعل له جارحا والادلك بناء على كون ما يستحق تحقيقه
مع كون ذلك اسناد الحقيقيا بل لعله يريد الاسناد الظني الحاصل بمجرد خبار المسلم ويمكن دفعه بان الثقات العدول
يعتبر ظنا فوق ذلك الظن بصدوره عن المعصوم اما بحمل على عدالة الاصل والتثبت الحاصل له المفيد لصدقه ودعوى
ان الاسناد لابد ان يكون من جهة حصول العلم به في غاية البعد كما هو الغالب في الاخبار فالاظهر ان ذلك
عزيمة سيما في غير المواعظ والمندوبات والمقامات الخطابية فان العدل لا يسند الى المعصوم في مقام بيان الاحكام الا
ما حصل له الظن بالصدق اما من جهة العدالة او التثبت وكلاهما يفيد الظن واحتج النافي مطلقا بما ذكر
اليه من ان شرط قبول الرواية معرفة عدالة الراوي ولم تثبت لعدم دلالة رواية العدل عليه كما مر وان كان مثل
ابن ابي عمير فان عدالة الواسطة ان ثبت باخباره فهو شهادة منه على عدالة مجهول العين وان علم ذلك من استقراء
مراسيله والاطلاع على كونه خارج على انه لا يروي الا عن ثقة فهو في معنى الاسناد ولا نزاع فيه ويظهر الجواب عنه بما مر
واحتج الشيخ لما ذكره بعمل الطائفة على المراسيل عند سلامتها عما يعارضها من المسانيد الصحيحة فان اراد الاجماع
والا فلا حجة فيه على الاطلاق **قانون** لا خلاف بين اصحابنا ظاهرا في جواز نقل الحديث بالمعنى وذهب بعض العامة
الى المنع عنه مطلقا وبعضهم في غير المرادف وشرط الجواز هو كون الناقل عارفا بمعاني الالفاظ بوضعها وبالقرائن
الدالة على خلافه وان لا يقصر الترجمة عن افادة المراد وان اقتصر على نقل بعضه فلا يضر اذا لم يكن مخلا بما ذكر
وان يكون مساويا له في الخفاء والجلاء وعلله بعضهم بان الخطاب الشرعي تارة يكون بالمحكم وتارة يكون بالمتشابه
واسرار لا يصل اليها عقول البشر وهو غير واضح اذ المتشابه اذا اقترن بقرينة تدل التابع على المراد فلا يضر
بالمعنى فانه ليس بمتشابه عند التابع بل هو كاحد الظواهر فلا يضر تغييره وان لم يقترن بقرينة فهو على احد المعاني
المحتملة من تحكم من جانب التابع باطلاع لا معنى لاشتراط المساواة في الخفاء والجلاء بل الشرطان السابقان
مؤنة ذلك نعم لو اريد مثل الرواة الوسائط وادام معنى ادرك اليه لاجتهاده على ملاحظة
الاخبار والادلة فهو كذلك اذ ربما كان الرواية في الاصل متشابهة بالنسبة الى التابع ايضا والحكمة اقتضت
او الحكمة اقتضت ان يوصل الى المراد بالاجتهاد والفحص فلا بد للناقل من ذكر اللفظ المتشابه وتعقيبه بالتفسير الذي
فهمه هذا البحث ليس بالنقل بالمعنى بل هو مسألة اخرى ذكره بعنوان آخر وسنشير اليها في تتمة الكلام الا ان يكون مراد
الراوي المطلوب بلفظ متشابه بالذات حيث التابع بانضمام القرينة فيجب على الناقل ذكر هذا اللفظ المتشابه
وان عقبه ببيان ما قارنه بالوضع من القرينة المبينة له بانضمام الحال والتجاور والتخاطب على الوقت
الا انه لما يحصل من الشرائط مع القرينة او من اللفظ الاتحاد في المعنى ويظهر من ذلك انه ينبغي مراعاة النص والظاهر
ايضا بل والمتشابه الظاهر ايضا في عدم مراعاة ذلك يحصل الاختلال في مدلول الاخبار في غاية الكثرة فاذا ذكر الامام
لفظا الفرق في بيان العدة وفهم الراوي بقرينة المقام الظهر مثلا فلا يروي الحديث بلفظ الطهر اذ ربما كان فهمه الذي
هكذا لاشتباه القرينة عليه فلو اراد بيان ذلك فليذكر لفظ الفرق ويفسره بما فهمه وكذا في النص والظاهر مثلا اذا قال الامام

معارض بما مر من الادلة فلو فرض الاشتباه والغفلة مع ذلك فهو مدفوع مع ان اعتبار النقل باللفظ في جميع الاخبار
من الحرج بل الهرج عادة فنقسم [illegible] في مثل الادعية التي اعتبر فيها الالفاظ المخصوصة وطريقتهم في ذلك ايضاً
انهم كانوا يملون على اصحابهم وهم يكتبون ولذلك ندر الاختلاف فيها بخلاف الاخبار وبقوله عليه السلام نضّر
الله عبداً سمع مقالتي فوعاها واداها كما سمعها فرب حامل فقه الى من هو افقه منه واداه كما سمعها انما يتحقق بنقل اللفظ
المسموع وفيه منع التحقق اولاً ومنع الدلالة على الوجوب ثانياً كما لا يخفى ومنع الدلالة على وجوب التادية بلفظه
لصدق التادية كما سمعه عرفاً بمجرد اداء المعنى كما مر مع ان الظاهر ان هذا الحديث واحد وقد اختلفت الفاظه ففي رواية
كما ذكروا وفي اخرى نضر الله اليه بالضاد المعجمة وفي آخر رحم الله وفي رواية الى من لا فقه له فهذا الحديث ايضاً
علينا لا لنا بمنع الظهور ويتمسك بأصالة عدم التغيير وهو معارض بأصالة عدم التعدد واما التفصيل بظهور
قوله تما تقدم في الكلام فيما وعدمه ذكره وهو ان الراوي اذا روى مجملاً وفسره باحد محامله فالاكثر على
لزوم حمله عليه بخلاف ما ورد ظاهراً وحمله على خلاف الظاهر لان فهم الراوي الفقيه قرينة والشيء له معارض
اللفظ لعدم دلالة المجمل على شيء بخلاف الثاني فانه فيه معارض للظاهر الذي هو حجة اولاً وكان مقتضى
الحمل عليه [illegible] المجمل المسكوت عنه ولا يتفاوت الحال مع ان الظاهر انما يعتبر لان الظاهر انه هو الظاهر عند المخاطب بالكسر
لا الظهور عندنا لان الخطاب مختص بالمشافهين كما بيناه في محله فاذا ذكر المخاطب به ان مراده هو ما هو خلاف الظاهر
فالظاهر اعتباره غاية الامر التوقف واما تقديم الظاهر فلا وبالجملة فالمعيار هو حصول الظن **خاتمة** فيها مباحث
الاول اصطلح المتأخرون من اصحابنا بتنويع خبر الواحد باعتبار اختلاف احوال رواته في الاتصاف بالايمان
والعدالة والضبط وعدمها بانواع اربعة الاول الصحيح وهو ما كان جميع سلسلة سنده اماميين ممدوحين
بالتوثيق مع الاتصال وان اعتراه الشذوذ وان سقط عن الحجية خلافاً لبعض العامة حيث اعتبر في وصفه بالصحة عدم
الشذوذ وعدم كونه معللاً يعني مشتملاً على علة خفية في متنه او سنده لا يطلع عليها الا الماهر كالارسال فيما
ظاهره الاتصال او مخالفته لصريح العقل او الحس واعتبار عدم كونه معللاً ايضاً مستغنى عنه اذ ما ظهر كونه منقطعاً
او ما شك فيه فلا يحكم بانه متصل السند الى المعصوم بالامامي العدل الثقة فان الظاهر من هذا التعريف هو ما حصل
اليقين بذلك او ما ترجح في النظر كونه كذلك فالمعلل بالمعنى ما حصل الشك في ذلك خارج عن التعريف ووصف بعضهم
ذلك بالصحيح مع ظهور كونه معللاً عند آخر مبني على غفلة الواصف وخطأه في اجتهاده ورجحانه غير معلل واما
عيب الشاذ فلا مدخلية له ايضاً الاصطلاح الثاني الحسن وهو ما كان رواته اماميين ممدوحين بغير التوثيق كلاً او بعضاً
مع توثيق الباقي الثالث الموثق وهو ما كان كلهم او بعضهم غير امامي مع توثيق الكل وقد يعبر بالقوي ايضاً
وقد يطلق القوي على ما كان رجاله اماميين مسكوتاً عن مدحهم وذمهم كنوح بن دراج واحمد بن عبد الله بن جعفر الحميري و
غيرهما واما ما كان رجال السند منحصراً في الامامي الممدوح بدون التوثيق وغير الامامي الموثق ففي الحاقه باحدهما
خلاف يرجع الى الترجيح بين الموثق والحسن لان السند يتبع في التوصيف اخس رجاله كالنتيجة تتبع اخس
والاظهر كون الموثق اقوى فيتصف بالحسن ثم قد يعبر بالحسن عن خصوص مدح في خصوص الرجل وهو لا
يوجب تصحيح ما هيته ثم انه قد يطلق الصحيح مضافاً الى الراوي فيقال على خبر كان سنده الى هذا الرجل متصفاً بصفات رجال

فنقله الراوي بقوله انما يختص من اليوم بمقدار اربع ركعات العصر مختص به

اربع من اليوم بمقدار صلاة العصر وهو مختص به مريداً به صلاة العصر ايضاً اذ يتفاوت الامرين اللفظين بملاحظة
صلاة العصر لكنه لما اراد اول منه كصلاة الظهر وامثال ذلك وكذلك في صلاة العشاء ونصف الليل ومن اجل ذلك
الزيادة اوتيت في هذه المسئلة من الاصحاب في جواز الاتيان بصلاة المغرب والعشاء كليهما الا انه يبقى من نصف الليل مقدار
اربع ركعات فانه مختص بالعشاء وانما الجمع بينهما لما استفاد من النقل الصحيح ان من ادرك ركعة من الوقت فقد
ادرك الوقت كله فيصدق على هذا انه يدرك وقت الصلاتين وان لم يدرك وقت الثلث والاربع وبالجملة فلا بد لناقل
الحديث بالمعنى من ملاحظة العنوانات المتغايرة على مصداق واحد مع اختلاف الحكم باختلافها فيها وملاحظة تفاوت
الاحكام بتفاوت العنوانات وهو مما يعنى المجتهد في المسائل الشرعية فبادنى غفلة يختل الامر ويحصل الاشتباه هذا وانما
ضبط مراتب الوضوح والخفاء بالنسبة الى بعض الالفاظ فهو مما يصعب اثبات اشتراطه فان الظاهر ان المعصومين انما يقصدون
الاخبار غالباً تفهيم المخاطب في دفع حاجته في الموارد الخاصة المحتاج اليها بحسب اتفاق الوقائع التي دعتهم الى السؤال
عنه او علم المعصوم احتياجهم اليها وهم يتكلمون مع اصحابهم بقدر فهمهم لا انهم يتكلمون على معيار خاص يكون هو
المرجع والمعول عليه يعتبر في نقله للآخر ذلك المقدار بل الناقل للعبارة لا بد ان يلاحظ مقدار فهم مخاطبه لا
كل مخاطب هكذا فنقل المعنى بعبارة اخرى او جزء اذا كان المخاطب المعين فطناً ذكياً لا مانع منه وكذلك نقله بالفارسية
والتركية اذا كان بليداً غبياً وكيف كان فالحق جواز نقل الحديث بالمعنى مع الشرائط المذكورة لنا ان الطريقة
المعهودة في العرف والعادة من لدن آدم الى زماننا هذا والشارع ايضاً ما خالف المحاورات على طريقة العرف والعادة
فان المقصود في العرف والعادة هو افهام المراد من دون اعتبار خصوصية لفظ وانه ما ارسل رسولاً الا بلسان قومه ومن
ذلك نقل الزبور الى العربية والكتب العجمية وكذا الناقل من المجتهد الى اهله وعياله والاخبار الواردة عنهم عليهم السلام منها
ما رواه محمد بن مسلم في الصحيح قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اسمع الحديث منك فازيد وانقص قال ان كنت تريد
معانيه فلا بأس والظاهر ان المراد من الزيادة والنقصان ما لا مدخلية له في تغيير المراد بقرينة وغيرها من الروايات
وجواب الامام وقد علم ان كنت تريد معانيه يعني ان لم تقصد نسبة اللفظ اليه فانه كذب ولا يخفى ان ارادة
العام كلها من مدلولات العام وكذلك لوازم المفهوم فيصدق ان الكل معاني اللفظ فاذا اراد ان ينقل عن الامام عليه السلام
قال اتقوا الله مثلاً فيقول قال الامام خافوا الله واجتنبوا عما نهيكم الله عنه من الشرك والفسق وشرب الخمر
والزنا الى غير ذلك وواظبوا على ما اوجب عليكم من اقام الصلوة وايتاء الزكوة ونحو ذلك فيصدق على ذلك انه نقل
لمعاني كلام الامام بل وكذلك ايضاً لو كان مما دل عليه بالاشارة ايضاً مع اشكال فيه بحسب اختلاف الفطنة ووجود القرينة
الخطابات الاصلية والتبعية كما اشرنا سابقاً ويدل على المختار ايضاً ان الله تعالى قص القصة الواحدة بعبارات مختلفة في
العلوم الفائقة بغير العربية او بعبارة واحدة منها بل لا يمكن ان يقع باحد تلك العبارات الا ان هذا الكلام على
هذا الطور الغريب والاسلوب العجيب منحصر في القرآن الذي هو منزل على سبيل الاعجاز فليتأمل ويظهر جواز ذلك
لمن تتبع الآثار والاخبار فان تتبعها يفيد ان ذلك كان طريقة الاصحاب التي لا مسرح للمنكر فيها وذلك لا يوجب اختلال
المعنى واستحالة المعنى بسبب كثرة الطبقات وتطاول الازمنة وتغير كل منهم اللفظ لاختلاف فهم اهل اللسان في
الدلالة في بعض الالفاظ واستتباعه للعقم فان فيه ان بعدما ذكرنا من الشروط لا وقع لهذا الاحتجاج سيما وذلك معارض

الصحيح وان لحقه بعد ذلك ضعف وارسال مثل ان يقول في ذلك الصحيح ابن ابي عمير عن رجل عن الصادق ع والمراد ان
ليس من الصحيح المصطلح الذي هو حجة بنفسه بل هو غفلة او اصطلاح للعلامة تصحيح السند الى الرجل المعين وما ذكر من الحمل
على تصحيح ما يصح عن عبدالله بن بكير مثلا فهو ليس من هذا القبيل كما توهم من وجهين احدها انه ليس المراد به الصحة المصطلحة
والثاني انه اريد منه ثبات الوثوق بامثال عبدالله بن بكير وقد يطلق على جماعة ومنه من السند للاختصار
جامعة للاوصاف رجال الصحيح مثل ان يقول الشيخ في الصحيح عن فلان وان لم يكن الفلان ولا ما قبله متصفا بها
ذلك في الاغلب بما كان الفلان ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم ونحو ذلك في الايمان على اعتبار المذهب
ردية والاصطلاحات المذكورات يجريان في القسم الاخير ايضا الرابع الضعيف هو ما لم يجتمع فيه شروط احد
الثلثة وقد عرفت مما سبق كون الصحيح الموثق حجة وكذا الحسن اذا افاد مدحه التثبت الاجمالي اما الضعيف فلا حجة
الا اذا انجبر العمل به ومع ذلك يسمى مقبولا وهو حجة سيما اذا كان الاشتهار بين قدماء الاصحاب فيخص بجواز الاسناد
به في المندوبات والمكروهات للاخبار المستفيضة المعتبرة جملة منها الدالة على ان من بلغه ثواب على عمل فعمله التماس
الثواب اوتيه وان لم يكن كما بلغه رواه العامة والخاصة وغيرهما من الادلة وقد بيناها وحققناها في مناهج الاحكام
وغيره ولا ان منشأ هذا الاصطلاح في المتاخرين لان قدماء اصحابنا لم يكن ذلك معروفا بينهم بل كانوا يطلقون الصحيح
على كل حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه مثل وجوده في كثير من الاصول الاربعمائة او تكرره في اصل او اصلين فصاعدا
بطرق متعددة او وجوده في اصل احد من الجماعة الذين اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم كصفوان بن يحيى
واحمد بن ابي نصر ويونس بن عبد الرحمن او على تصديقهم كزرارة ومحمد بن مسلم وفضيل بن يسار او على العمل برواياتهم
كعمار الساباطي ونظرائه او عرض على الشيخ في كتاب … او كتاب يونس بن عبد الرحمن والفضل
بن شاذان المعروضين على العسكري ع او كونه ماخوذا عن احد الكتب التي شاع بين سلفهم الوثوق بها والاعتماد
عليها ككتاب الصلوة لحريز بن عبدالله السجستاني وكتب بني سعيد وعلي بن مهزيار وكتاب حفص بن غياث القاضي
وامثالها وعلى هذا الاصطلاح جرى ابن بابويه في من لا يحضره الفقيه فحكم بصحة ما اورده فيه مع عدم كون الجميع صحيحا باصطلاح
المتاخرين وقد اشار الى هذه الطريقة القدماء ومنهم شيخنا البهائي ره في شرح الشمسية … قال اما سلوك
المتاخرين على عدولهم عن طريقة القدماء ووضع هذا الاصطلاح هو تطاول الازمنة بينهم وبين الصدر السالف واندراس
بعض الاصول المعتمدة لتسلط الظلمة والجائرين من اهل الضلال والخوف من اظهارها وانتساخها وانضم الى ذلك
ما وصل اليهم في الكتب المشهورة في هذا الزمان فالتبست الماخوذة من الاصول المعتمدة بغيرها واشتبهت المتكررة في كتب الاصول بغير
المتكررة وخفي عليهم كثير من القرائن فاحتاجوا الى قانون يميز به الاحاديث المعتبرة عن غيرها فقرروا هذا الاصطلاح
وقال اول من سلك هذا الطريق العلامة … ولا يخفى ذلك الا بعد ملاحظة ان التوثيق والتعديل ايضا
كان احد القرائن الموجبة للاعتماد وعند القدماء ايضا والظاهر انه كان كذلك كما يستفاد من طريقتهم في تعديل الرجال
وتوثيقهم واخبارهم المنقولة في الجميع … والاقتداء وغيرها فالظاهر ان القدماء ايضا كانوا يعتبرون ذلك
ان المتاخرين ايضا قد يسلكون مسلك القدماء في التصحيح بسبب الاعتضاد بالقرائن ايضا فيطلقون الصحيح على ما ثبت لهم
من القرائن الوثوق عليه ولكن ذلك نادر والاطلاق في كلامهم محمول على مصطلحهم ولذلك يجوز بينهم اعتماد على

العدة او تقويمها احد الكتب المعروفة على الثقة فانه اصل من اصولها ككتاب عبيد ح

من الاصول

الاركان وفضلاء والعمدة انهم قد يعتمدون على الحديث مع عدم التصريح بالعدالة وان كان توصيفهم اياه بالصحة مجازا
على مصطلحهم فلابد من التفطن لتلك القرائن وعدم الاقتصار على الصحيح والحسن المصطلحين كما اقتصر بعض المتاخرين
من اصحابنا المحصورين التثبت الموجب لظن الصدق بغيرها ايضا من اسباب الوثاقة وقد بينا ما نقلناه سابقا ومنها
قولهم عين ووجه فقيل انهما يفيدان التوثيق والاولى منهما وجه من وجوه اصحابنا واوجه منه اوجه من فلان اذا كان
المفضل عليه ثقة ومنها كون الراوي من مشايخ الاجازة فقيل انه توثيق وقيل انه في اعلى درجات الوثاقة وقيل
مشايخ الاجازة الاجلاء لا يحتاجون الى التنصيص على تزكيتهم وربما نسب كون ذلك توثيقا الى كثير من المتاخرين
ومنها كونه وكيلا لاحد من الائمة لما قيل انهم لا يجعلون الفاسق وكيلا ومنها رواية الاجلاء عنه سيما الذين يردون
رواية الضعفاء والمراسيل كاحمد بن محمد بن عيسى ومنها ان يروي عنه الذي قيل فيهم انهم لا يروون الا عن ثقة مثل
صفوان بن يحيى والبزنطي وابن ابي عمير وذهب جماعة من المتاخرين الى ان ذلك من امارات الوثاقة ومنها قول
ويقرب منهم علي بن الحسن الطاطري ومحمد بن اسماعيل بن ميمون وجعفر بن بشير ومنها وقوعه في سند حكم
فيه من غير جهته ومنها وجود الرواية في الكافي او الفقيه لما ذكر في اولهما وما وجد في كليهما فاتى فاق النقض
التهذيب والاستبصار فالتوقف فيه … وهكذا ومنها اكثار الكليني الرواية عن رجل او الفقيه ومنها كونه معولا به عند
مثل السيد ابن طاوس … ومنها كونه معتمد الكتاب … ثقة في الحديث وصحيح الحكايات
سليم الجنبات او سليم الاحاديث وقيل سليم الطريقة ومنها … او فاضل دين او صدوق
من فلان اذا كان المفضل عليه جليلا ومنها … مثل ابن فضال وابن عقدة وربما اعتمد على مثل … ابن
ومن ضار عدائيه ومنها رواية الثقة عن رهط او عن غير واحد او عن اشياخه ومنها ان يذكره واحد من الاجلاء
مترحما عليه او مترضيا له ومنها ان يقول الثقة حدثني الثقة ومنها ان يروي محمد بن احمد بن يحيى عنه ولم يكن
من جملة ما استثناه القميون … فان فيه شهادة على العدالة والثقة وكذا استثناء محمد بن
عن رواة يونس بن عبد الرحمن ففيه شهادة على وثاقة غيره ومنها … مع سند الحديث على وجه
الى غير ذلك مما يستفاد منه التوثيق او الحسن مما هو مذكور في كتب الرجال وغيرها في المواضع المتفرقة ويمكن استنباط
الفقيه الماهر المتتبع في الموارد الخاصة وجعل المعيار حصول الظن وان اكتفوا بالتعديل الصريح في العمل بالاخبار يلزم خلو
اكثر الاحكام عن الدليل ويلزم مخالفة طريقة جل العلماء سيما على القول باشتراط العدلين في التزكية وهذا نظرا الى
مقام اشتراط العدالة وعمدة الاجماع المنقول فيه … ثم ذكر الحديث … اقسام باعتبارات شتى كلها تتبع
الاقسام الاربعة بعضها مختص بالضعيف وبعضها مشترك بين الكل في الجملة … وان كان خارجة
عن علم الدراية الا انا نذكرها هنا لتكثير الفائدة فمنها المسند وهو ما اتصل سنده الى المعصوم ع بان لا يعرضه قطع
بسقوط شيء منه ومنها المتصل ويسمى الموصول وهو ما اتصل اسناده بنقل كل راو عمن فوقه سواء رفع الى المعصوم ع
او وقف على غيره وهو اعم من الاول ومنها المرفوع وهو ما اضيف الى المعصوم ع من قول او فعل او تقرير سواء اعتراه قطع
في سنده ام لا ومنها المعلق وهو ما حذف من اول اسناده واحد او اكثر فان علم المحذوف فهو كالمذكور والا فهو
كالمرسل ومنها … وهو قليل الوسائط ومنها المصحف وهو … في سنده فلان عن فلان …

ومنها اعتماد القميين عليه

والاخبار والاظهر انه متصل كما عليه الاكثر اذا لم يظهر قرينة على عدم اللقاء ومن التدليس ومنها المدرج وهو ان يدرج
في الحديث كلام بعض الرواة فيظن انه منه ومنها المشهور وهو الشائع عند اهل الحديث بان ينقله جماعة منهم ومنها
الشاذ وهو ما رواه الثقة مخالفا لما رواه الاكثر فان رواه غير الثقة فهو المنكر والمردود ومنها الغريب وهو اما غريب
الاسناد والمتن بان ينفرد بروايته واحد او غريب الاسناد فقط كخبر يعرف متنه عن جماعة من الصحابة مثلا اذا تفرد
واحد عن آخر غيرهم او غريب المتن خاصة بان ينفرد بروايته واحد ثم يرويه عنه جماعة ويشتهر فيعبر عنه بالمشهور
بالغرابة في طرفه الاول وبالشهرة في طرفه الآخر ومنها المصحف وهو اما في الراوي كتصحيف بريد بالباء الموحدة
والراء المهملة بيزيد بالياء المثناة التحتية والزاء او في المتن وهو كثير ومنها الغريب لفظا وكثيره مذكور في الكتب
غريب الحديث كالنهاية لابن الاثير والفائق للزمخشري وغيرهما ومنها المقبول وهو ما تلقوه بالقبول وعملوا به سواء رواته
[illegible] ومنها المزيد على غيره مما في معناه اما في المتن كان يزيد فيه ما لا يفهم من الآخر او في السند كان يرويه احدهم
اثنين والآخر من ثلاثة سواء كان في الوسط او في الآخر ومنها المسلسل وهو ما تتابع فيه رجال الاسناد على صفة
من قول او فعل كالمسلسل بالتحديث بان يقول حدثنا فلان قال حدثنا فلان وهكذا او بالاسماء كقوله اخبرنا محمد
بالاباء كحدثنا فلان عن ابيه فلان او غير ذلك كالمسلسل بالمصافحة والمشابكة واخذ الشعر وغير ذلك فان اتصل سنده
الى المعصوم [illegible] فقد وهذه المذكورات مما يشترك فيه اصول الانواع الاربعة واما ما يختص به الضعيف فمنها المقطوع
وقد يقال له المنقطع وهو الموقوف على التابعي ومن في حكمه وقد يطلق على الاعم من ذلك فيشمل المعلق والمرسل
الوسط وغير ذلك ثم ان كان الساقط من السند اكثر من واحد فيسمى معضلا على صيغة اسم المفعول بفتح الكلمة والا
فمنقطع ومنها المرسل وهو ما رواه عن المعصوم من لم يدركه او لم يلقه من دون واسطة او بواسطة مبهمة كرجل
اصحابنا واختصاص هذا القسم بالضعيف مبني على اصطلاح المتاخرين والا فقد عرفت ان بعض المرسلات في قوة
الصحيح في الحجية ومنها الموقوف وهو ما روي عن مصاحب المعصوم من غير ان يسنده الى المعصوم واما المضمر كان يقول صاحب
المعصوم سألته عن كذا قال كذا فان كان من مثل زرارة ومحمد بن مسلم ونظرائهما من الاجلة فالاظهر حجيته بل الظاهر ان
مطلق الموثقين من اصحابنا ايضا كذلك لان دأب اصحاب الائمة ع انهم لا يسألون الا عنهم ع والذي صار سببا للاضمار وانما
او تقطيع الاخبار من الاصول فانهم كانوا يكتبون في صدر سؤالاتهم سألت فلانا قال كذا وسألته عن كذا فقال كذا و
هكذا ثم بعد تقطيعها وجمعها في الكتب المؤلفة صار مشتبها والاظهر الاعتماد على القرائن واختلاف الرواة ومنها المدلس
كان يقول الراوي قال فلان على وجه يوهم روايته عنه بلا واسطة مع التدليس كذا فان قال حدثني فهو كذب وكذا
ان اسقط من السند رجلا مجروحا لتقوية الحديث او يذكر بعض الرجال باسم او لقب او نسبة غير مشتهر به فان كل
ذلك مذموم الا لاجل تقية او غيرها من الاغراض الصحيحة ومنها المضطرب وهو ما اختلف فيه الرواية اما بالسند كان
يرويه تارة بواسطة واخرى بدونها او في المتن كحديث تمييز الدم المشتبه بدم الحيض والقرحة بان خروجه من الايمن
علامة الحيض كما هو في بعض النسخ او من الايسر كما في الآخر ومنها المعلل وقد مرت الاشارة اليه ومنها المقلوب وهو
حديث يروى بطريق فيغير كلا او بعض رجاله ليرغب فيه وهو مردود الا اذا كان سهوا فيغتفر عن صاحبه ومنها
الوضع وهو معلوم الثالث لا بد لراوي الحديث من مستند يصح من جهته رواية الحديث ويقبل منه اما الرواية عن

المعصوم فله وجوه اعلاها السماع ولفظه ان يقول سمعت المعصوم يقول كذا او سمعت او شافهني او حدثني فلان قال يقول
كذا لاحتمال كون السماع بواسطة وان كان خلاف الظاهر فان قال امر بكذا او نهى عن كذا فانه يحتمل ضعفا فان الاحتمال
الواسطة المقبلة في فهم الامر والنهي او اطلاق الامر والنهي على ما فهمه بالدلالة التبعية [illegible] او الاربعة وان
بعيدا واما مثل امرنا بكذا ونهانا عن كذا ونحو ذلك بصيغة المجهول او من السنة كذا او قول الصحابي كنا نفعل كذا وما شابه
ذلك فهو ادون [illegible] ويتبع العمل بها ويتولها الظهور من جهة القرائن واما الرواية عن الرواية فله ايضا وجوه اعلاها
من الشيخ سواء كان بقراءته من كتابه او بإملائه من حفظه فيقول سمعته او حدثني او اخبرني [illegible] سماعه ان
اسماع غيره فيقول حدث فلانا وانا اسمع وعلل التحديث الثاني [illegible] كونه اعلى بان الشيخ اعرف بوجوه ضبط الحديث
ولانه خليفة رسول الله ص وسفيره الى امته والاخذ منه كالاخذ منه ولان النبي ص اخبر الناس اولا واسمعهم ما جاء به في
على ما جرى بحضرته ص اولى ولان السامع اربط جأشا واوعى قلبا وشغل القلب وتوزع الفكر الى القاري اسرع وفي صحيحة
عبد الله بن سنان قال قلت لابي عبد الله ع يجيئني القوم فيستمعون مني حديثكم فاضجر ولا اقوى قال فاقرأ عليهم من اوله
حديثا ومن وسطه حديثا ومن آخره حديثا فعدوله [illegible] القراءة هذه الاحاديث مع العجز يدل على اولوية قراءة الراوي
الامر بها [illegible] وفي دلالة [illegible] تأمل ظاهر ثم دونه القراءة على الشيخ مع اقراره به وتقريره بالاعتراف
بمضمونه ويعتبر ذلك رضا والظاهر ان يكون السكوت مع توجهه اليه وعدم مانع عن النطق والرد من غفلة او اكراه او خوف
انضمام القرائن بالرضا كافيا وعبارته قرأت على فلان [illegible] واعترف او حدثنا او اخبرنا فلان قراءة عليه وبلا
[illegible] قراءة عليه عند جماعة والحق المنع [illegible] قرينة على ارادة ذلك فان ظاهره سماعه من الشيخ ونحوه السماع
منه [illegible] فان معنى الاخبار والتحديث هو السماع منه [illegible] قراءة عليه [illegible] وهو
[illegible] بان كل [illegible] وجوه التحمل الاجازة وهو اخبار اجمالي بامور مضبوطة معلومة مأمون
عليها من الغلط والتصحيف ونحوهما وذلك اما لشخص الكتاب كقوله اجزت لك رواية هذه النسخة [illegible] او بجمع
في نفس الامر [illegible] الاجازة
وعبارة الشائعة انبأنا ونبأنا وحدثنا واخبرنا اجازة والاظهر عدم الجواز على الاطلاق الا مع القرينة بل يقول انبأنا
هذا الكتاب اجازة كما ذكرنا في القراءة على الشيخ والاجازة على اقسام الاول اجازة معين لمعين كقوله اجزت لك
او هذا [illegible] وهذا اعلى اقسام الاجازة الثاني الاجازة معين بغير معين كان يقول اجزت لك مسموعاتك
على ما ثبت عندك انه من مسموعاتي الثالث اجازة غير معين بمعين كقوله اجزت التهذيب لكل الطلبة او لاهل
زماني الرابع اجازة غير معين بغير معين كاجزت مسموعاتي لكل احد من اهل زماني [illegible] وللمعدوم [illegible]
[illegible] على الوجوه وفي جوازه خلاف وفائدة الاجازة انما تظهر في صحة الاصل الخاص المعين وحصول الاعتماد عليه
لم يتحقق تواتره [illegible] والا فلا فائدة فيها في المتواترات كقطعي الكتب الاربعة عن مؤلفيها [illegible]
اتصال سلسلة الاسناد الى المعصوم وذلك امر مطلوب للتيمن والتبرك [illegible] الكلام في قراءة الشيخ والقراءة عليه
ايضا [illegible] ومن اقسام التحمل المناولة وهي اما مقرونة بالاجازة
او خالية منها فالاول هو ان يدفع اليه كتابا ويقول هذا سماعي او روايتي عن فلان فاروه عني او اجزت لك روايته

ولا اشكال في جواز روايته والثالث ان يناوله الكتاب مقتصرا على قوله هذا سماعي من فلان والاكثر على عدم
جواز الرواية عنه بذلك ومنها الكتابة وهي ان يكتب مسموعه لغائب او حاضر بخطه او باذنه الثقة ان يكتب
كتب اليّ فلان سماعي فان انضم ذلك بالاجازة وكتب اجزت او اجزت لك روايته فلم ينقل خلاف في جواز
الرواية بشرط معرفة الخط والامن من التزوير وان خلا عن ذكر الاجازة ففيه خلاف والاكثر على الجواز وهو الاظهر و
ان يقول كتب اليّ فلان او اجزنا او حدثنا مكاتبة ومنها الوجادة وهي ان يجد الانسان احاديث بخط راويها معاصرا
كان له او لا ولم يجز الرواية بمجرد ذلك بل يقول وجدت او قرأت بخط فلان وفي جواز العمل قولان

المطلب الثاني في الفعل والتقرير **قانون** فعل المعصوم حجة كقوله لكن الشأن في تعيين محله وتعيين ما يحكم بثبوته فنقول
ان الافعال الطبيعية كالاكل والشرب والنوم والاستنشاق والتكلم مباح له ولنا بلا اشكال وكذلك اذا ثبت جهته
او اعتبار وخصوصيته كالاصرار على [illegible] له والاكل [illegible] فانها بذلك تندرج في الاقسام الآتية واما
ما يتردد بين كونه من افعال الطبائع او من الشرع فيحمل على ايهما وجهان نظرا الى اصالة عدم التشريع والى انه
بعث لبيان الشرعيات قال الشهيد في القواعد وقد وقع ذلك في مواضع منها جلسة الاستراحة وهي ثابتة
وبعض العامة زعم انها انما فعلها بعدما بدن وحمل اللحم [illegible] ومنها دخوله من ثنية كدا وخروجه من ثنية
كدا فهل ذلك لانه صادف طريقه او لانه سنة [illegible] استحبابه لكل داخل ومنها [illegible] بالمحصب لما نفر في الاخير
وتعريسه بذي الحليفة وذهابه بطريق في العيد ورجوعه باخرى والصحيح حمل ذلك كله على الشرعي [illegible]
ذلك ويرجع الكلام فيه الى ما يعلم وجهه وبين التفصيل والتعيين ثم انه لا اشكال ايضا فيما علم اختصاصه
به كوجوب التهجد واباحة الوصال في الصوم والزيادة على اربع في النكاح الدائم وامثالها واما ان لا يعلم وجهه
من الوجوب او الندب او غيرهما او يعلم وجهه وعلى الاول فاما يعلم انه قصد به التقرب ام لا وعلى الاول فيتردد فعله
لنفسه بين الوجوب والندب وعلى الثاني يتردد فعله لنفسه بينهما وبين المباح والمكروه ولو قلنا بعدم صدور
الاخير منه [illegible] عندنا هذه اقسام ثلثة وهذا كله اذا لم يكن فعله بيانا لمجمل وسيجيء الكلام فيه واما
ما لم يعلم وجهه فهل يجب علينا متابعته مطلقا او يستحب مطلقا او يباح او يجب التوقف فيه اقوال اقربها القول الثالث لنا
البراءة عن الوجوب وعدم دليل قائم عليه كما ستعرف واحتمال الاباحة مهجور [illegible] الراجح في افعاله [illegible]
الاحتياط لاحتمال الوجوب بل والندب ايضا [illegible] ان ذلك يقتضي [illegible] ما دل على حسن التاسي [illegible]
الوجوب واحتج القائل بالوجوب بوجوه ضعيفة اقواها الآيات الآمرة باتباعه مثل قوله [illegible] فاتبعوه
والتابع والتاسي هو الاتيان بمثل فعل الغير على الوجه الذي فعله لانه فعله فلو فعل ما فعله بقصد الندب بعنوان الوجوب
لم يكن تابعا له فكما يمكن التجوز في مادة الصيغة [illegible] على حقيقتها [illegible] بارادة الطلب الراجح [illegible]
مستلزم للتخصيص [illegible] الوجوب في كثير من الافعال وفي خصوص [illegible] الاتباع على [illegible]
المتبوع وهو الاتيان بالفعل على نحو ما فعله [illegible] على الوجه الذي فعله فالوجوب [illegible] من جهة
الامر انما يتعلق بالفعل لا بالقيد [illegible] ومنه يظهر الجواب عن قوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم
ووجه الاستدلال بها انه جعل وجوب المتابعة معلقا على محبة الله التي هي واجبة اتفاقا وما [illegible]

الشرط غير مستلزم للمشروط فهو فاسد لابتنائه على الخلط بين معاني الشرط وجعله هنا عبارة عن الشرط الاصولي ومثله
لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وتقديره من كان يرجو الله واليوم الآخر فله فيه اسوة
ويلزمه بعكس النقيض انه من لم يكن له اسوة حسنة فليس ممن يرجو الله واليوم الآخر وهذا تهديد ووعيد على ترك التاسي
وهو دليل الوجوب ويظهر الجواب عنه مما تقدم فان التاسي هو متابعة الفعل لاجل انه فعله على الوجه الذي فعله
الوجوب ممنوع والقدح في عدم اسوة في مقام الجواب [illegible] في امثال هذه المقامات في العرف
والعادة والجواب عن سائر الآيات مثل اطيعوا الله والرسول وما آتاكم الرسول فخذوه فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها
لكيلا يكون على المؤمنين حرج [illegible] فان الطاعة موافقة الامر وهو حقيقة في القول والمراد بالموصول القول بقرينة
[illegible] مقابلة قوله وما نهاكم عنه فانتهوا وغاية ما يدل عليه الآية الاخيرة الاباحة سيما وهو في مقام دفع الحظر
[illegible] من الوجوب واما الاستدلال بالاحتياط ففيه مع انه لا يتم لاجل احتمال الحرمة لاحتمال كونه من الخصائص لا دليل
على وجوبه بل انما يتم لو سلم فيما يثبت التكليف يقينا وتوقف برائة الذمة على الفعل هو اول الكلام واستدل القائل
في جميع ما ذكرنا [illegible] دليل القائل بالاستحباب والتوقف والجواب عنهما فالقائل بالاباحة يقول
تعارض الاحتمالات من الرجحان والحظر يوجب الرجوع الى الاصل وهو الاباحة والمتوقف يتوقف ويظهر الجواب
[illegible] احتمال الحظر من جهة كونه من الخصائص [illegible] فان الغالب موافقة الشرع والائمة [illegible]
فالاصل هو المشاركة الا ما اخرجه الدليل واما ما علم وجهه يعني انه يعلم الله ان واجب عليه او مندوب او مباح
[illegible] فالاظهر لزوم اتباعه يعني اشتراكنا معه على الوجه الذي يفعله وذهب بعضهم الى ذلك في العبادات دون
المناكحات والمعاملات وآخرون الى [illegible] لنا الادلة المتقدمة للقائلين بالوجوب في المسئلة السابقة [illegible]
[illegible] واما ما علم انه [illegible] فلا اشكال فيه وضعف [illegible]
[illegible] عدم الالتفات الى النادر سيما مع قيام الادلة على حسن التاسي واما التفصيل فلا دليل
له يعتد به وقد استدل على المختار ايضا [illegible] باجماع الصحابة على الرجوع في الاحكام الى افعاله كقبلة الصائم
رواه ام سلمة عن فعله والغسل بمجرد التقاء الختانين وان لم ينزل لما رواه عايشة عن فعله نظرا الى انه وجه
معلوم انه للاباحة وان الغسل من التقاء الختانين [illegible] في انه كان يفعله بعنوان الوجوب لانه كان يجعله
الجنابة ويرتب عليه احكامه وغسل الجنابة واجب [illegible] والظاهر ان الحكم في الترك هو الحكم في الفعل فما ترك على
[illegible] في اتباعه [illegible] المعلوم انه كان على سبيل الاستحباب [illegible]
[illegible] بان هذا الفعل الذي [illegible] بعنوان الوجوب [illegible] كان امتثالا لامر يدل على الوجوب مثل [illegible]
الصلوة الدال على الوجوب او امر يدل على مجرد الرخصة او امر بندب والتمثيل لذلك بقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا
[illegible] لعموم الخطاب فيهما او يعلم بانضمام القرائن [illegible] في قبلة الصائم [illegible]
القرائن ومنها اصالة عدم الوجوب الدالة على الاباحة عليه اذا فقد الدليل على الوجوب والندب **قانون** اذا
وقع الفعل بيانا فيتبعه في الوجه ويظهر منه حكمه [illegible] فقد عرفت في باب المجمل [illegible] حكم كون الفعل
بيانا واقسام ما يدل على بيانيته فاعلم ان المعصوم اذا صدر منه فعل في مقام البيان فاعلم [illegible]

مخلته به من الحركات والسكنات وجزءا فلا كلام فيه وما لم يعلم فان كان مما يحصل فيه ولم يكن متشابها به فيبطل الفعل
فالظاهر دخوله في البيان وما كان متشابها به مثله كالستر في الصلوة بل مثل الطهارة لصلوة الميت اذا كان فعل في
حالة رضا فيتلها الصلوة اليومية فالظاهر عدم الدخلية الا ان يثبت من دليل خارج وكذلك الكلام في خواص الاحمد
مثل التقصير والتطويل والترجيع والبطؤ الغير المعتبر بها عرفا فعل تفاوت القراءة بسبطانه الثاني وعدمها في التكلم ومثل
تطويل الفصل في كل واحد من اعضاء الوضوء وتحليلها بحيث يتفاوت في الصداق العرفي غالبا لا يعتد بها الا ان فاتا
الوقت ذلك وعدم انضباط ذلك تحت حد محدود لا يجاوز عنه فالتكليف به تكليف بما لا يطاق واما التفاوت الفاحش
الخارج عن حد متعارف الاوساط فالظاهر اعتباره فيشكل الاكتفاء بوضوء غسل كل واحد من الاعضاء في كثير ساعة مثلا
واما ما يشك في دخوله في البيان وعدمه مثل التوالي بين الاعضاء في الوضوء بحيث اذا فرغ من عضو شرع في
الآخر بلا فصل وكذلك غسل الوجه من الاعلى وكذلك اليد وكذلك المسح من الاعلى فان كل ذلك مما يحتمل ثبات في دخوله
لان الغسل العرفي للاعضاء يصدق مع الفصل وعلى اي وجه اتفق لكن اعتبار هذا الفرد من الماهية هنا مما يحتمل
في انه هل هو بمجرد الاتفاق لانه فرد من ماهية الغسل او انه معتبر وكذلك الكلام فيما لو علم اشتمال المجمل على واجبات
ومندوبات وحصل الشك في بعضها انه من الواجبات او المندوبات كالسورة في الصلوة ففيه الاشكال المتقدم في اول
الكتاب من انه يمكن الاعتماد على الاصل ونفي الجزئية والوجوب باصالة عدمها ام لا وقد بينا ان التحقيق امكان جريان
الاصل في ماهية العبادات كنفس الاحكام الشرعية وانه لا فرق بينهما فاعتبار المذكورات في الماهية موقوف على
ثبوتها من دليل خارجي وقد حققنا ذلك في القانون السابق بظهرات الاوفي في امثال المذكورات هو البناء على
الاحتياط لدخوله في الفعل الذي لم يعلم وجهه وقد عرفت ان التحقيق فيها الاستحباب بحسن التأسي والاحتياط
واما الوجوب فلا دليل عليه وما يتوهم من ان اشتغال الذمة بالمجمل يقتضي تحصيل البراءة اليقينية وهي يحكم
بالوجوب وقد عرفت جوابه في اول الكتاب في ان الاشتغال بما زيد مما يقتضيه ظن المجتهد مما لم يكن تحصيل العلم
بخصوصه ولا دليل على وجوب الاحتياط ومن ذلك يظهر ان مقتضى ما ذكره الشهيد من حمل الافعال المترددة كونها
من افعال الجبلة والعادة او الشرع والعبادة على الشرع هو الحمل على الاستحباب اذ لعدم الدليل على وجوبه **فائدة**
تصرف نبينا (ص) اما بالامامة كالجهاد والتصرف في بيت المال وبالقضاء كرفع النزاع بين الخصمين بالبينة او
اليمين او الاقرار او علمه او بالفتوى والتبليغ وتصرفاته في العبادات كلها من باب التبليغ وفي غيرها قد يشتبه بين
القضاء والفتوى كقوله (ص) لهند زوجة ابي سفيان خذي لك ولولدك ما يكفيك بالمعروف حيث شكت اليه و
قالت ان ابا سفيان رجل شحيح لا يعطيني وولدي ما يكفيني فلو كان فتوى ليثبت منه جواز التقاص للمسلط اذن
الحاكم ولو كان قضاء فلا يجوز الاخذ الا بقضاء قاض قال الشهيد (ره) في القواعد لا ريب ان حمله على الافتاء اولى
لان تصرفه (ص) بالتبليغ اغلب والحمل على الغالب اولى من النادر وقد يشتبه بين التصرف بالامامة والفتوى كقوله (ص)
من احيا ارضا ميتة فهي له فعلى الاول كما هو قول الاكثر لا يجوز الاحيا الا باذن الامام وعلى الثاني يجوز كما ذهب اليه
بعض الاصحاب ويرد عليه ان التصرف بالتبليغ اغلب فلا بد من الحمل عليه كالسابق فلا يشترط فيه الاذن وليت
عنه الشهيد لا الترجيح بان اشتراطه يعلم من دليل خارج لا من هذا الدليل **قانون** الحق ان نبينا (ص) كان قبل البعثة

متعبدا ولكن لا بشريعة من قبله من الانبياء وقيل لم يكن متعبدا بشيء وقيل كان متعبدا بشريعة من قبله على
اختلاف في مذاهبهم فقيل بشريعة نوح وقيل ابرهيم وقيل موسى وقيل عيسى وقيل بكل الشرايع وقيل بالوقف لنا
ان مرتبة نبينا تقتضي افضليته من كل الانبياء وما ذكروه يلزم تقديم المفضول وهو قبيح ولانه لو كان كذا
لكان اما بالوحي او بالنقل من علمائهم والاول هو معنى الرسالة والموافقة لا تقتضي المطابقة واما الثاني فلو ثبت
لافتخر اهل الاديان بذلك ولافتخروا به ولشاع ولم يعاشر اهل الكتاب ليأخذ منهم شيئا والا فالعادة تقتضي
بنقله ولان كتبهم لانه كان امي الابوين ولا يكفي مع ما روي الخاصة والعامة انه قال كنت نبيا وآدم بين
الماء والطين وايضا كون عيسى في المهد نبيا ويحيى في الصبي دون نبينا الا الاربعين سنة ينافي افضليته واما
بطلان القول بعدم تعبده بشيء فلان فيه الاستهانة بكمال الفضل وكونه اسوة حالا من ادى الناس مع ما ورد انه كان
من الاعمال الحج من الاخبار واما بعد البعثة فالحق انه لم يكن متعبدا بشريعة من قبله وهو مقتضى [illegible]
لمرتبة المتابعة واختلف الناس فيه فقال بعضهم بتابعة شرع من قبله في جملة مسئلة لا ينطوا لفظ الاثبات
لنا ما تقدم من الادلة وان هو الا وحي يوحى وان شرعه كان ناسخا وكان ينتظر الوحي في كل مسألة ولا يتمسك بالادلة
السابقة واخباره عن التورية برجم الزانية لالزام الحجة على اليهود واخبار معه واما الايات مثل قوله تعالى ثم اوحينا
اليك ان اتبع ملة ابرهيم وبهديهم اقتده وشرع لكم من الدين ما وصى به نوحا فيحمل على اصول العقائد واني لم
يجز النسخ فيتابع ملاحظة قوله ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه وكذا المراد بهداهم الجميع ما اتفق
فيه وهو اصول العقائد والاتفاق فانهم مختلفة ويظهر ذلك الجواب عن سائر الايات **فائدة** الاثبت
بطريق صحيح ان من الشرايع السابقة ولم يثبت نسخه في ديننا فهل يجوز لنا اتباعه ام لا مثل ان يذكر في القرآن او
في الاخبار المتواترة حكم من الاحكام في شرع من الشرايع السالفة مثل قوله تعالى في شان يحيى انه كان سيدا وحصورا
ومن ذلك اختلف الاصوليون فيه على قولين فالاكثر على انه [illegible] وذلك مع طوايف من الامة
انه يجب [illegible] حسنه [illegible] والا فلا وربما يقال ان عدم علم الناسخ كاف في استصحاب بقائه فهو حجة
وهو مبني على القول بكون حسن الاشياء ذاتيا وهو تام وهو مبني على القول بالنسخ بل التحقيق انه بالوجوه والاعتبارات
وان كنا لا نمنع الذاتية في بعض الاشيا لكن لما كان احتمال [illegible] قابلية المحل كالبحث بحقيقته ويتفرع على المسئلة
فروع ذكرها في تمهيد القواعد منها الاحتجاج على رجحان العبادة على التزويج بالاية المتقدمة ومنها الحلف
ربما [illegible] مائة خشبة فضربه بالعثكال [illegible] قوله تعالى خذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث والضغث هو الشمراخ
القائمة على الساق [illegible] وهو المسمى بالعثكال قال في التمهيد وهذا الحكم ثابت عندنا في الحدب بشروط خاصة
في الحدود وكذلك الاطلاق ومنها الاحتجاج بقوله تعالى ولمن جاء به حمل بعير وانا به زعيم على صحة كون عوض الجعالة
مجهولا ومنها الاحتجاج بقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين على اشتراط الاخلاص [illegible]
وذلك دين القيمة فقد [illegible] بالاية السابقة الغير المنسوخ **قانون** تقرير المعصوم حجة وهو ان فعل [illegible]
فلاد اطلع على فعل في عصره ولم يكن [illegible] ولم يسبق الجواز [illegible]
عدم الفائدة في المنع وغير ذلك من المصالح واصالة عدم [illegible] مقتضى المقام وكذلك اذا اطلع ان المكلفا [illegible]

الأمر والدليل على ذلك لزوم النهي عن المنكر سيما على المعصوم وان التقرير على الحرام حرام لكونه اعانة على الاثم فالحكم
لكونه الرضا به بفعله قال المحقق ره في المعتبر واما ما ينفرد فلا حجة فيه كما روي ان بعض الصحابة قال كنا نجامع فنكسل
على عهد رسول الله ص فلا نغتسل لجواز ان يخفى ذلك على النبي ص فلا يكون سكوته عنه دليلا على جوازه لا يقال قول الصحابي
كنا نفعل دليل على علم الصحابة او اكثرهم فلا يخفى ذلك عن الرسول ص لانا نمنع اذ قد يخبر بمثل ذلك عن نفسه او عن جماعة
يمكن ان يخفى حالهم على النبي ص **ايقاظ** فيه ان الحكم الذي يحكم به الامام في الرؤيا حجة لما ورد من ان من رآه فقد رآه
فان الشيطان لا يتمثل به ورد بانه فرع ان يعرفه بصورته في اليقظة حتى يصدق عليه انه رآه فلا يتم الا للاوحدي
واجيب بانه ورد انه رأى احد رسول الله ص في المنام في زمان مولانا الرضا ع فقال … رسول الله ص من رآه فقد رآني
ومن المعلوم ان الرائي لم يره … وقد شاهدنا كثيرا ما يرى في المنام صورهم ويظهر في اليقظة انه كان على خلاف ذلك
بصورة الظاهر … كما في حكاية رؤيا العنيزة حيث رأت في المنام فاطمة الزهراء والحسنين ع فيما قالت
في المنام … عليها العقبة … في يومه … السيد … وقالت … عليها العقبة وكيف
كان فالاعتماد مشكل سيما اذا خالفت الاحكام الواصلة الينا … ان ترك الاعتماد مطلقا … الدخيل
مشكل ايضا اذا حصل الظن بصحته خصوصا لمن كان اغلب رؤياه صادقة سيما بملاحظة ما رواه الكليني في … عن
ابراهيم بن هاشم عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله ع قال سمعته يقول رأي المؤمن ورؤياه في آخر الزمان على
سبعين جزءا من اجزاء النبوة وفي الصحيح عن معمر بن خلاد عن الرضا ع قال ان رسول الله ص كان اذا اصبح قال لاصحابه
هل من مبشرات يعني به الرؤيا وفي معناها روايات اخر

المقصد الرابع في الادلة العقلية

مبحث الأدلة العقلية

والمراد بالدليل العقلي هو حكم عقلي يتوصل به الى الحكم الشرعي ويتنقل من العلم بالحكم العقلي الى العلم بالحكم الشرعي وهو اقسام
تذكر في طي فوائد منها ما يحكم به العقل من دون واسطة خطاب الشرع ومنها ما يحكم به بواسطة خطاب الشرع كالمفاهيم
والاستلزامات **فائدة** في كون ما يستقل به العقل من دون واسطة خطاب … به كوجوب قضاء الدين
ورد الوديعة وحرمة الظلم واستحباب الاحسان ونحو ذلك دليل حكم الشرع انه … عندنا معاشر الامامية ووافق
اكثر العقلاء من ارباب الديانات وغيرهم من الحكماء والبراهمة والملاحدة وغيرهم بالادلة القاطعة والبراهين الساطعة
بل الضرورة الوجدانية التي لا يعتريها شبهة وريبة ان العقل يدرك الحسن والقبح بمعنى ان بعض الافعال
بحيث يستحق فاعله من حيث هو فاعله المدح وبعضها بحيث يستحق فاعله كذلك الذم وان لم يظهر الشرع خطابا فيه ويظهر
عنده هذا الحسن والقبح في الموارد المختلفة على مراتبها المترتبة بها بحسب نفس الامر فقد يدرك في بعض حسنا لا يرضى
بتركه ويحكم بلزوم الاتيان به وفي بعضها قبحا يلزم تركه وقد يجوز الترك في بعضها والفعل في بعضها وهكذا
فكذلك من الواضح انه يدرك ان بعض هذه الافعال مما لا يرضى الله تعالى بتركها ويريد فعلها من عباده بعنوان اللزوم
وبعضها مما لا يرضى بفعلها ويريد تركها بعنوان اللزوم وانها مما يستحق من الله تعالى المجازات ان خيرا فخير وان
شرا فشر ولازم ذلك ان مطلوبية الفعل والترك بلسان العقل كما ان الرسول الظاهر يبين احكام الله ومراداته
ومنهياته فكذلك العقل يبين بعضها لان حكم عقله بوجود المبدأ الحكيم القادر العدل الصانع العالم فيحكم بان ترك
العبد القوي بسبب ظلمه على العبد الضعيف بالعقاب وكذلك الوجه الذي ائتمنه عبد من عباده سيما اذا كان في

ذلك العبد محتاجا غاية الاحتياج بسبب ترك رده اليه وجاء من العبد القوي المرتفع برأفته على عبده الضعيف العاجز
المحتاج بالثواب فلو لم يكن غافلا عن الظلم والرضا برد الوديعة ولم يمكن الظلم وترك الرد مخالفة لما حكم العقل بمؤاخذة الله
وعقابه فان القبح الذاتي يكون فيه مجرد استحقاق الذم فيثبت من ذلك ان الظلم حرام شرعا ورد الوديعة واجب
شرعا وما توهم بعض المتأخرين تبعا لبعض العامة من ان حكم العقل هو مجرد استحقاق المدح والذم لا ترتب الثواب والعقاب
ايضا الذي هو اللازم حكم الشرع فلم يدل الحكم العقلي على الحكم الشرعي فهو مبني على الغفلة عن مراد القوم من الحكم العقلي
وحسبان ان حكم العقل انما هو الذي ذكروه في مبحث ادراك العقل الحسن والقبح فيما لا لاشارة عن … لذلك
قد عرفت ان العقل يحكم على ما زيد من ذلك ايضا مع ان المستفاد من الاخبار الواردة في العقل والجهل انه …
وانه مما يثاب به ويعاقب وانه مما يكتسب به الجنان وغير ذلك مع انه يمكن ان يقرر بعد ما ثبت ان لكل امر من الامور حكما
من الله بالضرورة والاخبار وثبت من الاخبار انها موجودة عند المعصومين وان لم يصل الينا كلها ان كل ما يدرك العقل
قبحه فلا بد ان يكون من جملة ما نهى الله عنه وما يدرك حسنه لا بد ان يكون مما امر به فاذا استقل العقل بادراك
الحسن والقبح بلا تأمل في توقيفه على شرط او زمان او مكان او مع تقييد بشيء من المذكورات فيحكم بان الشرع ايضا
حكم به ايضا كذلك لانه ع لا يأمر بالقبيح ولا ينهى عن الحسن بل انه يأمر بالعدل والاحسان وينهى عن الفحشاء والمنكر وقد
بقي ان الثواب والعقاب انما يترتبان على الاطاعة والمخالفة لا غير والاطاعة والمخالفة لا تتحقق الا بموافقة
الاوامر والنواهي من الكتاب والسنة ومخالفتهما وحيث لا امر ولا نهي ولا خطاب فلا اطاعة ولا ثواب ولا عقاب فيه
ان انحصار الاطاعة والمخالفة في موافقة الخطاب اللفظي ومخالفته دعوى بلا دليل بل هما موافقة طلب الشارع و
مخالفته وان كان ذلك الطلب بلسان العقل نظير ذلك ان المولى اذا كلف عبده بواسطة الغلام من دون … وحي
من جبرئيل واتيان كلام واشتغل … ان اطاع امره جزما فالعقل فينا نظير الالهام فيهم والقول بان العقل … الثابت
من الادلة انما يجوز اتباعه ويجب فيما هو ما يحصل القطع به او الظن من قول المعصوم او فعله او تقريره دون غيره
فالكلام في هذا الدليل العقلي مثل الكلام في جواز العمل بالرؤيا اذا رأى احدا من المعصومين ع وحكم بحكم والاول
على جواز العمل بهذا الحكم وهو كلام ظاهر … يتبع حكم العقل بوجوب رد الوديعة وحرمة الظلم بدعوى القطع بان الله
خاطبه بذلك بلسان العقل فكيف يجوز العمل بالظن بخطاب الله وتكليفه ولا يجوز العمل مع العلم اليقيني به فان كانت
من الثابتة فليكتف بمنع حصول هذا القطع من جهة العقل وانه لا يمكن ذلك وانت خبير بان دعوى ذلك
بعيد عن السداد ولا يرد هذا على من ادعى ذلك انه لا يدل دليل على اشتراط ان لا يبلغ البرهان … فاذا ادعى
مع انه كيف نكذبه نعم لا نمنع تفاوت الافهام في ذلك وتدرج المواضع التي يستقل العقل بادراك الحكم
لا يوجب نفي الحكم رأسا ولا يرد نقضا على من جزم بذلك فان كل مجتهد مكلف بما ادى فيه قطعيا كان او ظنيا
ومعذور في خطائه ثم ان بعضهم توهم ان العقل والشرع متطابقان فكلما حكم به الشرع فقد حكم به العقل وبالعكس
ان كلما حكم به الشرع يحكم لو اطلع العقل على الوجه الذي دعى الشارع الى تعيين الحكم الخارجي في ذلك الشيء حكم العقل
مع افعاله وذلك لان الحكيم العدل الذي لا يفعل القبيح لا يصدر عنه القبح وترجيح المرجوح قبح والترجيح بلا مرجح
… تعيين الوجوب مثلا للصلاة والزكاة وتعيين الحرمة للخمر والخنزير انما كان لجهة مرجحة لذلك من حسن او قبح ذاتي

او بحسب زمان او مكان او شخص و تلك الجهة علة تامة لاختيار الله الحكم اما بذاتها او مع ملاحظة تقييدها بزمان او
مكان او غيرهما فلو فرض اطلاع عقل لنا على تلك العلة على وجه اليقين لحكم فيه مثل ما حكم به لسان ظاهر الشرع وربما
يتوهم انه قد لا يكون في اصل الفعل رجحان لكنه يأمر به لمصلحة في الامر نفسه وهذا لا ينافي ما ذكرنا اذ نفس الامر حينئذ ايضا
مصلحة وان لم يكن في نفس المأمور به مصلحة مع انه قد يكون المراد بالامر محض الامتحان مثل حكاية ابراهيم فالمصلحة انما
هو في الامتحان لا في الذبح مع ان الاختيار بمحض الامتحان ايضا دون امر آخر جهة مقتضية ومصلحة معينة لذلك
يلزم الترجيح بلا مرجح في اختيار ذلك الامر للامتحان وعدم ادراكنا اياها لا يدل على عدمها وبالجملة العقل تابع
لما افاده الشارع فاذا اطلع على طلب الفعل من حيث هو هذا الفعل يحكم بحسن طلبه كذلك واذا اطلع على طلبه من حيث الامتحان
يحكم بحسن طلبه من حيث الامتحان وهكذا وان اشكل عليك الحال في ما حكم به العقل وحكم به الشرع فيتصور لهذا تقريران
احدهما ان ما حكم به العقل بحسنه وقبحه بعنوان لزوم الفعل وعدم الرضا بالترك او بالعكس او غيرهما من الاحكام صحيح حكم
الشرع به بمعنى ان العقل دل على انه مطلوب للشارع ومراده ونحن مكلفون بفعله او مبغوضه ومكروهه ونحن مكلفون
بتركه مثيبا على الاول ومعاقبا على الاخر وثانيهما ان ما حكم به العقل يا ثمر ان الله ومطلوبه ومراده فعله
او تركه بعنوان الالزام او غيره فهو موافق لما صدر عن الله تع من الاحكام وهو مخزون عند اهله من المعصومين
وذلك مبني على الاعتقاد بان حكم كل شيء ورد عن الله تع على النبي وبلغنا اكثرها وبقي بعضها مخزونا عند
اهله لمصلحة يرونها فذلك الحكم العقلي كاشف عن ان هذا مما هو مخزون من الحكم عند اهله في شان هذا الذي ادرك
العقل حكمه هو ما حكم به العقل من الاحكام والاظهر هو التقرير الاول وبالجملة لا وجه لما ترى من الاشكال في كون
دليل العقل بهذا المعنى مثبتا للحكم الشرعي مع انه متفق عليه عند اصحابنا فانهم يصرحون في الكتب الاصولية والفقهية
بان من ادلة احكام الشرع هو العقل وقد يذكرون في اقسام الادلة العقلية ما يستقل به العقل كقضاء الدين ورد
الوديعة والظلم وينادي بذلك قولهم في الكتب الكلامية بوجوب اللطف على الله تع وتفسيرهم اللطف بما يقرب
من الطاعة ويبعد عن المعصية وجعلوا من اللطف ارسال الرسل وانزال الكتب ولا ريب في ذلك الا ان العقل
الاحكام الشرعية من ان الله تع يريد منهم العدل ورد الامانة ونهيهم عن الظلم والخيانة وان الصدق والتواضع
والسخاء والعفو حسن وان الكذب والكبر والبخل والنفاق قبيح وامثال ذلك فاللطف انما هو تاكيد العقل
بالنقل حجة يكون به البيان وتثبت به الحجة وقد اورد على هذا القسم من الادلة العقلية وجوه من الاعتراض لا بأس
بذكر جملة منها بالذكر والجواب عنها اولها انه لو احد عا وثانيهما قوله تع وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانها تدل على نفي
التعذيب الا بعد بعث الرسول وتبليغه فلا يكون ما حكم العقل بوجوبه او حرمته واجبا شرعيا او حراما شرعيا
بل هو اباحة شرعية ورد بان الواجب ما يستحق تاركه العقاب لا ما يستحق فاعله العقاب ولا ملازمة بين الاستحقاق
وفعلية الجزاء واعترض عليه بان الواجب الشرعي مثلا هو ما يجد المكلف العقاب على تركه ومع الجزم بعدم الاخبار
بذلك فلا يجزم بالوجوب وفيه ان هذا مناقشة في الاصطلاح والغرض ايضا ان الواجب الشرعي مثلا ما يوجب
فعله الثواب من حيث هو طاعة وتركه العقاب من حيث هو مخالفة واخبار الله تع بنفي التعذيب اباحة للفعل فلا
الطاعة ولا المخالفة ولا وجوب ولا حرمة ونقول ردعه مما مر من ان العقل يحكم بان الله تع امرنا بالفعل وفاتنا الفصل

الاطاعة والمخالفة ولا يحصران في موافقة الخطاب اللفظي ومخالفته ودلالة الاية على نفي التعذيب على الاباحة فيه منع ظاهر
اذ لا يكون جميع الاحكام مخزونا عند اهله والاشتغال من ادراك العقل لما هو الموجود عند اهل العصمة في الاطاعة
والمخالفة اظهر فيصدق بعث الرسول ح وحصول التبليغ منه في هذا الحكم ايضا فيثبت الحكم الشرعي بالعقل ويثبت الحكم
بالثواب والعقاب ما قيل في دفعه من ان المراد ببعث الرسول هو بعثه بالبيان التفصيلي لا مثل هذا البيان الذي
يبين العقل تفصيله ويظهر بيانه من حكم العقل فهو بعيد جدا الا ترى انا نثبت كثيرا من احكام الله تع بالاجماع مع
انا نقول بان هذا النبي بلغ تفصيل ذلك اتفاق العلماء كاشف عن راي المعصوم وحكمه العلم بانه لا يحكم الا بعلم
بالاجماع تفصيلا والنبي كما بين عرفت له التفصيل وحال استخراج العقل الحكم حال استخراج اتفاق العلماء له فلا يخفى
في الجواب عن الاية انما هي ليس بل لا يهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة ولا يكلف الله نفسا الا ما
اتيها ولا تكليف الا بعد البيان ونحو ذلك ولما كان اغلب التكاليف الشرعية مما لا يستقل به العقل فلكن في الاية تقريرا
للاول حقيقة واشتغالا وما كنا معذبين حتى تتم الحجة والاظهر ان مع ادراك العقل الحجة تام او نقول ان الرسول
من الرسول الباطن كما ورد ان لله تع حجتين حجة في الباطن وهو العقل وحجة في الظاهر وهو الرسول مع الاية نظائر
فيه انه كلام ظاهري مبني على ان الدليل القاطع من حكم العقل فيما يستقل ولو في جزئي او ادراك العقل الاستقلال الا انا
هو كلام في الصغرى وكلامنا انما هو على فرضه والمفروض انا ندعي استقلاله في بعض الامور بكل مجتهد مكلف بتحقيق
فيه فاذا جزم بشيء بعد التتبع فاذا ظهر بعد ذلك خطاؤه فهو معذور كما هو معذور في خطاء ظنونه بل استقلاله
بعض الامور بديهي لا يقبل التشكيك ومنعه مكابرة ولعل الاقرب بعضهم شك في ذلك في المعارف والعقايد مادل
اطلاق الاخبار الدالة على تعذيب عبدة الاوثان فانها تشمل حال الفترة ايضا بخلاف الاعمال وجوع الزمخشري
بالاطلاقات الدالة على العذاب واللعنة على الظلم والكذب وغيرهما فيه ان حال التعذيب على عبادة الاوثان مثلا
يرجع الى التعذيب على الاعمال فان الاعتقادات ليست باختيارية بل المعتقد فيها هو النظر الذي هو من مقدمة ما
والتقليد وانفراج النظر يجوز ان نكون منضمة الضرر ودفع الضرر المظنون واجب عقلا في الواجبات الشرعية وليعلم
العقايد ذكر ليس ما فرض من انفراج النظر في الجهات الشرعية ورد الوديعة والدين في وجوبهما ما فهمه الحكم بل
نرجع الى الرجع وثانيها الاخبار التي دلت على انه لا يعلق التكليف الا بعد بعث الرسول ليهلك من هلك عن
بينة ويحيى من حي عن بينة وعلى ان لله تع على الناس ان يبين ما يصلح الناس و يفسد وعلى انه لا يخلو زمان من امام معصوم يعرف
ما يصلحهم ويفسدهم وعلى ان الله يحتج على العباد بما اتاهم وعرفهم ثم ارسل اليهم رسولا وانزل عليهم الكتاب فامر فيه
او نهى فيه بالصلاة والصيام الحديث ولا يخفى ضعف الاستدلال بها ويظهر الجواب عنها مما قدمنا فان المراد من بعث
الرسول هو التبليغ ولا يمنع التبليغ بعد ادراك العقل مستقلا فانه تحصيل الحاصل نعم هو لطف وتاييد و
كموعظة الواعظين في التكاليف السمعية التي صار كثير منها من ضروريات الدين مع ان البينة اعم من الشرع والتعليل
يفيد انحصار البينة في الشرع وهو لا يتم الا فيما لا يدركه العقل سلمنا الدلالة لكنها مخصوصة بالادلة النقلية
ما يصلح ويفسد لا ينحصر في بيان الرسول فقد بين الله تع كثيرا من المصالح والمفاسد بسبب العقل
المفسد مخصوص في المعصوم اذا لم يكن بحيث يدركها العقل من باب غيرها يستقل به واما الرواية الاخيرة فحمل على خلاف

المورد اولاً لان النظر بما انهم وعرفهم هو ما ارشدهم العقل اليه اذ المذكور في الخبر من الامر الكتاب في نواهيه هو مثل الصلوة
والصيام مما لا يستقل به العقل ولا دلالة في الخبر على ان للادات الاحتياج لاية الا يجمع الامر بين من الايمان والتقرب
ارسال الرسل وما تامل في قوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي فلا يدل على ان كل ما لم يرد فيه نهي فهو مباح وان ادرك العقل
قبحه كالظلم بل المراد منه ما لا يدركه العقل فلا بد اما من تخصيص كل شيء او تعميم النهي بحيث يشمل نهي العقل وقد يجري بعضهم
في تقريب الاستدلال به وجهين الاول ان الرواية من باب الخبر لا الانشاء ومعناها ان كل شيء لم يرد من الشارع
عنه ولم يصل الينا فلا يحكم عليه بالمنع الشرعي وان كان محظورا عند العقل استنادا الى منع ادراك العقل العلة المقتضية
لحكم الشرع بتبين على اصالة البراءة حتى تصل النهي فرد كالخبر على انه لا يمنع الحكم بوجوب شيء او حرمته شرعا لحكم العقل
او قبحه والثاني ان الفاء انشاء الحكم بما لم يرد فيه نهي ومعناها ان حكم ما لا يرد فيه نهي هو الاباحة وان ادرك العقل
قبحه وانت خبير بان المعنى الاول انسب فلا الحكم فان المنع عن الحكم بالمنع الشرعي وانه حرام شرعي مثلا اذا اسند
الى الامام فلا يريد به بيان الاصطلاح وانه لا يجوز اطلاق الحرام الشرعي عليه في الاصطلاح عليه بل وطبيعة بيان
الحكم وحاصله ان ذلك ليس بحرام شرعي فاذا لم يكن حراما فهو مباح فيرجع الى المعنى الثاني فان قلت على المعنى
الاول بيان ان الحكم الظاهري للمكلف هو الاباحة نظرا الى الاصل البراءة حتى يصل النهي لا ان حكم الاباحة في نفس الامر والمراد
من المعنى الثاني بيان ان حكم ما لم يصل حكمه هو الاباحة النفس الامرية معا قلت لا يمنع حمل المعنى الثاني على الاباحة
الواقعية لانه لا يمنع جعله منعيا بغاية ويدفعه كلمة حتى وان اريد ان المكلف لابد ان يبنى على هذا حتى يظهر له
خلافه فهذا يرجع الى بيان الحكم الظاهري فيرجع الى الاول وليس معه اثر فالتحقيق ان المعرج الدلالة هو الكل لا
التاويل وقوله عليه السلام مطلق ؟ لقوله مباح ولما كان العقل يحكم بمنع اباحة القبيح فالمراد ؟
يجوز ان يبيحه الشارع ويرخص فيه كما بينا سابقا ومع ادراك العقل لعلة القبح ؟
على وجه ادراكه فتخصيص الحديث بما لا يدركه العقول او تعميم النهي فان قلت ان اطلاق الرخصة فيما لا يدركه العقل
ايضا يوجب الرخصة في القبيح في الجملة لان القبيح النفس الامري يمنع في نفس الامر لمفاسد ذاتية توجب ؟ الكلام
والريب ان في الجملة ما لم يرد فيه نهي ولم يصل الى المكلف بعد مقابح فكيف يحكم الشارع بالرخصة في جميعه قلت بعد
ما قدمنا لك في مباحث الاعتبار في مقام بيان ان الشارع اكتفى من المخاطبين بما يفهمون بظنهم وانه لم يكن ؟
الواقع لا يبقى لك مجال لهذا البحث وراجع ثمة وما يؤيد هذا النظر من رخصة تعالى ؟ حلال وحرام حتى يعرف الحرام
بعينه وترخيصه اخذ اللحوم والجلود من سوق المسلمين وترخيصه اكل طعام اهل الكتاب من غير اللحوم مع ان ذلك في
غاية الكثرة والجواب عن الكل واحد فان الحسن والقبح قد يكونان بالوجوه والاعتبارات وما يتغير الاشياء تابع لتلك الاعتبارات
مثل تفاوت الاشخاص والازمان والامكنة وحال العلم والجهل وغيرها وقد يتدارك ما يتغير السمية ؟ التسليم
والانقياد والامتثال بحكم امثال الظاهر وثالثها ان اصحابنا والمعتزلة قالوا ان التكليف فيما يستقل به العقل
يعني ان انضمام التكليف الشرعي بالتكليف العقلي بحيث يردهما معا لطف كما ان مطلق التكليف السمعي لطف فيما يستقل
به العقل والعقاب عليه دون التكليف قبيح فلا يجوز العقاب على ما لم يرد فيه من الشرع نص لعدم اللطف فيه والاول
وجوب اللطف لكن وجوب كل لطف ثم الاكثر من الالطاف مندوبة فان التكليفات المندوبة ايضا لطف في

المندوبات العقلية او مؤكدة للواجبات العقلية وقد يكتفى في اللطف بالتكليف السمعي لما يستقل به العقل الاجمالي
التكليف العقلي كما يشير اليه قوله ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر ومن وجوب كل الالطاف اذا ثبت فان اراد
من قوله ان العقاب بدون اللطف قبيح فمع عدم شيء من الالطاف فمسلم ولكن اللطف لا ينحصر في توارد التكليف
السمعي وتوارده مع التكليف العقلي فانه قد يقرب الى الطاعة ويبعد عن المعصية بدون ذلك ثم ارسال الانبياء والكتب
والموت وامثال ذلك وكذلك سائر التكليفات السمعية كلها لطف مع انا نقول ان بعث الانبياء ونصب الاوصياء وانزال
الكتب الالطاف البالغة ومع ذلك فامر النبي بمتابعة العقل وورود الكتاب به ان كاف في التقريب والتبعيد و
لا حاجة الى الحكم الخاص بخصوصه بما يوافق مدركات العقل ؟ فلا يجوز العقاب الا ان اراد عدم قبح فعل
؟ اصل المسالة ؟ ولكن النص على لزوم مطلق متابعة العقل موجود وان اراد عدم قبح ما يرد على
ما يستقل به العقل فظاهر ؟ وكذا عدم جواز العقاب ثم اعلم ان ما ذكرنا من حكم ما يستقل بادراكه العقل انه
دليل الشرع انما كان ؟ على القول بان العقل يدرك الحسن والقبح كما هو مذهب العدلية واكثر العقلاء وحكمهم
بادراكه انما هو على طريق الايجاب الجزئي فان بعض الاشياء مما يدرك حسنها بالضرورة كالصدق النافع والكذب
الضار وبعضها بالنظر كقبح الصدق الضار وحسن الكذب النافع وبعضها مما لا يدرك العقل منه شيئا والاشاعرة
يقولون بعدم ادراكه على طريق السلب الكلي ؟ بعد التنزل ؟ القائلين به في الاشياء الغير الضرورية
للتعيش في الهوى وشرب الماء عند العطش الشديد قبل ورود الشرع مع وجود النفع بها كشم الطيب واكل الفاكهة و
بان العقل لا يدرك فيها شيئا واختلف القائلون بالتحسين والتقبيح فذهب بعضهم وذهب آخرون الى الحظر وتوقف
بعضهم وذهب الاكثرون الى ان العقل يدرك اباحتها فيكون دليلا على الاباحة الشرعية ويظهر ذلك ان ما
السر عند كل القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين والمتفق عليه بينهما انما هو الاحكام الاربعة في الجملة وليس
عندهم شيء مباح عقلي كان متفقا عليه بينهم الا الحكم بالاباحة العقلية موقوف على حكم العقل باستواء الفعل والترك
في المصلحة والمفسدة بان لا يكون في شيء منهما مصلحة ولا مفسدة فاذا كان مثل اكل الفاكهة وشم الطيب ؟
بينهم فاي شيء يبقى بعده ذلك لان يحكموا عليه بالاباحة بالاتفاق ؟
جدا ولا ؟ وضع الخشب ؟ النبات ؟ لا حكم للعقل فيها عند الكل ولذلك ؟ استدلوا التنزل بما يشتمل
منفعة وما هو من ضروريات العيش يحكم العقل بالرخصة فيها اتفاقا بل بوجوبها الا ان ؟ موجب لقتل النفس المحترمة
عقلا المنافي لغرض الخالق من خلقه ولذلك لم يختلف فيها القائلون بادراك الحسن والقبح للعقل ؟ ذكرنا
في كلام الفاضل الجواد حيث قال الاشياء الغير الضرورية عند المعتزلة قسمان ما يدرك العقل حسنها او قبحها
وينقسم الى الاحكام الخمسة الى ان قال وما لا يدرك العقل حسنها ولا قبحها لكنها مما ينتفع بها كشم الورد واكل الفاكهة
مثلا فهذه قبل ورود الشرع مما اختلف في حكمها الى آخر ما ذكره ويتضح في هذه المقالة بعض افاضل من تاخر عنه
والمختار عند الاكثر في الحكم بالاباحة لانها منفعة خالية عن امارة المفسدة العاجلة والآجلة والاذن من الشرع
في التصرف معلوم عقلا لان ما يتصور من المالك انما هو الضرر وهو منتف قطعا كالاستظلال بحائط الغير والاستضاءة
بنوره والتحرز بما ؟ الموجب للمذكورات ضرر على احد فيكون حسنا يعني ان للفاعل القادر على ان يفعله ولا

عليه زمانا واحتمال حصول المفسدة في الواقع وان لم نعلمها كما انا نجد وجودها في بعضها بعد كشف الشرع مثل حرمة الغنا
والفقاع الغير المسكر وامثال ذلك لا يوجب حصول تزلزل في ادراك العقل لان هذا الاحتمال البحت الذي لا منشأ له
ولا امارة عليه قبل ورود الشرع مما لا يعتني بها عند العقلاء كما نرى انهم يلومون من يحترز عن الجلوس تحت الحائط المحكم
البنيان الذي لا ميل فيه ويجعلون تجويزه المضرة بطريق الجنون والسوداء مع ان هذا الاحتمال معارض باحتمال المفسدة
في ترك الفعل ايضا وهو يستلزم التكليف بالمحال والمانع هنا ايضا ليس حقيقة الا ما تصور في ملك الغير بغير اذنه فكما انه
من احتمال المفسدة اخرى ايضا وقد عرفت انه فاسد مع ان حرمة مطلق التصرف في مال الغير غير معلوم عقلا ولا نقلا
وكذا مطلق الغير حتى المالك المنزه عن النقص والاحتياج ثم ان الفاضل الجواد بعد ما استدل على مختاره بمثل
ما ذكرنا قال لكن يشكل بعين ما ذكر من ان الحكم بالحسن فيما نحن فيه لا يجتمع مع ما ذكر من انه مما لا يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه
ويمكن الجواب عن ذلك بان العقل لا يدرك الحسن والقبح بالنظر الى خصوصياتها ويحكم حكما عاما بالحسن بالنسبة الى الجميع
ويمكن ان يجاب ايضا عن ذلك بان الادراك العقلي لا يدرك حسنها ولا قبحها ابتداء وبجهة عن ملاحظة شيء اخر ولا ينافي
ذلك حكمه بالحسن فيها بالنظر الى الدليل فتامل انتهى اقول … الغفلة التي حصلت له اوقعته فيما اورد عليه هذا
الاشكال وتفطن له لكن الجوابين الذين ذكرهما لا ينفعان في شيء لانه كان يقول ان ثمر الورد منفعة مأذون فيها وكل
ما هو كذلك فحسن بحكم الحاكم في فعله ولا يستحق به الذم فهو حسن فقد علم حسنه بالخصوص من ذلك واما الجواب الثاني
فيظهر بطلانه بما مر من عدم انحصار مدركات العقل في الضروريات وقد يوجه كلامه بان مراده ان النزاع
فيما لا يدرك العقل حسنه او قبحه بدليل تفصيلي وان ادرك حسنه من دليل عام يجري في الكل مثل الثاني ما فقد
وهو من له ثمرة منفعة مأذون فيها ومثال الاول ان يقال ثمر الورد فيه المنفعة الفلانية بعينها سالما عن الضرر وكل
ما كان كذلك فهو حسن وفيه ان هذا القياس في الباب لا يتم الا مع انضمام كونه مأذونا فيه وبعد تمام كونه مأذونا فيه لا
فرق بين النفع الخاص كنفع العام وان اراد من النفع الخاص هو ما يوجد في غير الباب مثل ان يقال في ثمرة الورد بعينه
جهة حسن خاصة وهو منفعة الفرجة مثلا … مما هو كذلك فهو حسن بخلاف ثمر الورد … فيه ان ثمر الورد جهة
منفعة مأذون فيها وكلما هو كذلك فهو حسن فهو ثم انه غير ملائم للسياق من ذكر النفع والعبرة بخفيه
حاله لانه لا يغني بقول احد منهما موضع النزاع دون الاخر مع صحة القياس … اصل الاشكال بانه
لا منافاة بين عدم حكم العقل في شيء مع قطع النظر عن كونه مجهول الحكم وحكمه عليه مع ملاحظة وصف المجهولية
حكم العقل بحسن ثمر الورد واكل الفاكهة انما هو مع ملاحظة انها مجهولة الحكم لا مع قطع النظر عن كونها مجهولة الحكم فلا
حكم للعقل فيها وبعبارة ان حكم المبيح بالاباحة ليس من جهة انه مجهول الحكم عند العقل بل لانه يحكم بانه منفعة
مأذون فيها وحكم الحاظر بالحظر ايضا ليس من جهة انه مجهول الحكم بل لانه يزعم انه تصرف في مال الغير وهو حرام فكيف يجعل
محل النزاع مجهول الحكم مع كون مقتضى دليل الباحثين علمهم بالحكم فان قلت ان ذلك مقتضى دليلهم لكن ال…
ظاهر الحال انهم جعلوا الاحتمال المفسدة مجهول الحكم لظهور حاله كما هو حكم الشارع … بالحرمة فيظهر الخلاف
ان الحكم الثابت انما كان لحكم المجهول الحكم قلنا هذا الكلام سار في جميع المطالب المعلومة عند المناظرين …
على التطويل وقد يدعي … ثم يظهر خلافه وذلك لا يوجب الحكم بكون ذلك الحكم العقلي الذي هو مقتضى البرهان حكم

ذلك الشيء من حيث انه مجهول الحكم بل تكليف الناظر في كل وقت مع التخلية التامة هو ما يصل اليه نظره سواء كان
الواقع ام لا ثم هذا الكلام يجري فيما لا نص فيه من الاحكام التي لا مسرح للعقل فيها ايضا مثل وجوب غسل الجمعة مثلا
فان حكمه قبل ثبوته من الشرع من حيث هو مجهول عدم الوجوب لا مع قطع النظر عنه واين هو من الحكم بالاباحة فيما يمكن
ان يكون للاشياء قبل العلم باحكامها تفصيلا ولا حكم عقلي من حيث كونها مجهولة بالاستقلال وان لم يمكن العقل
بادراك احكامها مع قطع النظر عن الجهالة … وكل ذلك صدر عن الغفلة التي اشرنا اليها وبما ذكرنا ظهر اندفاع ما ربما
يورد هنا من الاشكال من لزوم تسبيع الاحكام لزيادة الاباحة الظاهرية والحظر الظاهري على الاحكام الخمسة اذ
ادلة القائلين بها لا تفيد الا الاباحة والحظر فيما لا يظهر مفسدة او حكمة فانه لا يمكن نفي الاحتمال العقلي راسا فيها
مع ملاحظة ما ورد في الشرع فقد يحكم بحرمة بعض الطعام الخالي عن المضرة كالغنا وشرب الفقاع الغير المسكر ونحو ذلك فلا ريب في
ان يكون في الشيء مفسدة ذاتية لا يدركه العقل الا بكشف الشرع اذ ذلك اشكال سار في جميع الاحكام ولا اختصاص
له فيما نحن فيه بل يجري في المطالب المستدل عليها والمبيح والحاظر يريدان اثبات الاباحة والحظر الذي يريدان الاثبات
والحظر النفس الامريين كما هو مقتضى دليلهما ثم انه يتضح هذا الاشكال لو استدل على هذا المطلب بمثل قوله
كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي … فانه يمكن ان يقال انه مباح ان لم يطلع على النهي في نفس الامر وحرام على من اطلع عليه
في نفس الامر لانه لغير المطلع مباح ظاهرا وحرام واقعا نظير ما ثبت في الواجب المشروط بالنسبة الى الواجد الشرائط
والفاقد كما بيناه مرارا ثم اعلم ان الاقوال في المسألة اربعة الاباحة وهو مذهب الاكثر من اصحابنا
والمعتزلة البصرية والحظر وهو مذهب بعض اصحابنا والمعتزلة البغدادية والوقف وهو مذهب المفيد من اصحابنا وبعض
العامة وذهب الاشاعرة الى انه لا حكم لها والمراد بالوقف انا لا نعلم ان هناك حكما ام لا ولم نعلم انه اباحة او تحريم والفرق
بين التوقف والحظر ان الحاظر يجزم بالحرمة … والمتوقف يكف خوفا عن الوقوع في الحرام
الكلام في معنى قبل الشرع … قبل وصول الشرع اليه سواء كان ذلك في زمان الفترة او في وقت اضطرار
المكلف وانقطاعه بسبب حبس او مانع او نحو ذلك ولا ينافي ذلك عدم خلو زمان من الازمنة من نبي او وصي
حافظ للشريعة على اصولنا ولا ما ورد ان جميع الاحكام صدرت عن الله وهي مخزونة عند اهله فان من الغائب المحبوس
ان ذلك ليس بحيث يمكن وصوله الى كل احد من المكلفين مع ان بيان الاحكام تدريجي ثم انه يظهر مما ورد في الاحكام
الشرعية ظهر لنا حرمة بعض الاشياء الذي لم ندرك عقلا … وجوب بعض اخر … فلا يجوز الاعتماد
على ذلك الاصل بعد التتبع التام كما في كل ما لا نص فيه فانه لا يجوز التمسك باصل البراءة … بعد حصول الظن بعدم
المانع كما يجيء ثم ان القول بان كل ما فيه منفعة خالية عن المفسدة قبل ورود الشرع مما يستقل بحكمه العقل
على القول بالاباحة والحظر انما يتم لو قلنا بان الدليل على ذلك يفيد القطع كما في قبح الظلم والعدوان وحسن العدل
واما لو انحصر الدليل على كون غير المقطوع به دليل الشرع بالخصوص ومع دعوى القطعية يرجع عدم كون التصرف في
مال الغير مطلقا وان كان يمكن لكن دعوى عدم حصول مفسدة اخرى محتملة بعنوان القطع فيما … بعد
ثبوت الشرع وبعث الرسل ونصب الاوصياء … هذه المسألة مشكل اذ المتبادر … انما يشتمل على المنفعة
الخالية عن المضرة في … الشارع وصار كا… على …

مثل ذلك وعدمه مظنون لا مقطوع به فالاعتماد اذاً اما باستصحاب الاباحة الثابتة على بعث النبي وورود الشرع في
الجملة او باستصحاب عدم ورود النهي في ذلك او بالظن الحاصل بملاحظة عنوان انه منفعة خالية عن ضرر لا مفسدة فيه
وكيف كان فالحكم بالاباحة في مثل ذلك في امثال زماننا من الظنيات والدليل عليه ظني فكيف يقال انها مما يستقل
بحكمها العقل بعنوان القطع نعم يمكن ان يقال لما كان العمل بظن المجتهد مما يستقل به العقل بعنوان القطع لانسداد
باب العلم وانحصار المناص في الظن وذلك من جزئيات هذه الجهة يصير من جملة ما يستقل به العقل من تلك الجهة ربما
يتوهم ان التكلم في هذا القسم من الادلة العقلية قليل الجدوى لعدم انفكاك ما يستقل به العقل عن الدليل الشرعي
عليه كما يلاحظ في قبح الظلم وحسن العدل ووجوب رد الوديعة ونحو ذلك لا وجه له فان العمل بظن المجتهد من اعظم
ثمرات هذا الاصل ولا ثمرة اعظم من ذلك ولا ريب ان المعتمد فيه هو الدليل العقلي اذ ما يستند الى الشرع في هذا
الباب انما يفيد الظن والتمسك به بدون دليل قاطع لا وجه له وهذا هو الوجه في جعل الظن المستفاد من الاستصحاب
ونحوه من الادلة العقلية وعند ملاحظة هذا الحج وادراج المذكورات في ادلة المجتهد يتضاعف الادلة الشرعية
من الآيات والاخبار في اصل الاباحة والاستصحاب وغيرهما كما اشير اليها في مواضعها ان شاء الله تعالى هذا ولكن
اثبات حجية ظن المجتهد لا دخل له في الادلة الشرعية التي هي المناط لاستنباط الاحكام الفرعية وهي الموضوع لعلم اصول الفقه
والمرجع في استنباط مسائل الفقه بل هي من تتمة المسائل الكلامية كما سنشير اليه في مباحث الاجتهاد والتقليد نعم يمكن
ان يقال ان المجتهد في المسائل الفقهية كما قد يحصل من الادلة اللفظية كالكتاب والسنة فقد يحصل من الادلة العقلية
واذا حصل الظن له فيحصل الظن بالضرر بمخالفته فيلزم اتباعه ومن ذلك يظهر الكلام في الاستصحاب وغيره ايضا
فحاصل الكلام في هذا المقام ان الدليل العقلي اما حكم العقل بعنوان القطع على وجوب شيء عند ذكره كرد الوديعة او
حرمته وكذا كالظلم او استحبابه كالاحسان وهكذا ومن جملتها حكمه بالاباحة في المنافع الخالية عن المضرة قبل
ورود الشرع على القول به او حكمه بعنوان الظن مثل ان العقل يحكم حكما راجحا بيقاء ما كان على ما كان عند عروض
الشك في زواله وبان ما ثبت بعدم الدليل يحصل الرجحان فاذا عرفنا الحرمة السابقة او الوجوب السابق يحصل لنا
في الآن اللاحق ظن الضرر بمخالفة الحالتين السابقتين ويحكم بعدم ملاحظة ان دفع الضرر المظنون واجب
بابقاء الحالتين السابقتين واجب فهذا هو الذي من الادلة التي تفيد الظن للمجتهد لا بعضها يفيد كلها
اذ كلام الكل وبعضها يفيد الظن من جهة حكم العقل ولو كان حكما قطعيا ظنيا ومن هذا يظهر الكلام في الحكم بالاباحة
فالم يبلغنا المنع عنه بعد ظهور الشرع ايضا لحصول الظن من جهة العقل فالعقل اما يحكم في الموضوعات الخاصة حكما
قطعيا كالعدل والظلم ومنع الورد واكل الفاكهة قبل ورود الشرع واما من جهة عدم حكمه بجهة تكليف ما لا يطاق وبمنع
تعلقه بخلق وجوب الوضوء على فاقد الماء والصوم على من لا يقدر عليه وكذا العمل الذي نقتضي الحكم الشرعي بما لا يقدر فيه
يدرك حكم العقل فيحكم بعدم الوجوب وعدم الحرمة الا ما ثبت الحكم بنقل او عقل قاطع وهذا هو الاصل المعبر عنه بالبراءة
الاصلية وكذلك حكم الظاهري كالسنية مهو ما تساوى فيه الرجحان في الاباحة والحظر والتخيير كما يجيء في اصل البراءة
والقرآن العقل ايضا يحكم برفع التكليف فيه واما من جهة عدم حكمه بان ما ثبت فالمظنون بقاؤه او اذكار ما ثبت
ثبوته محققا من عقل او حس او شرع ثم يحيل العقل على ما استنادا الى ان دفع الضرر المظنون واجب هذا هو الذي ثابت

يثبت بالعقل القاطع وهذا هو الاستصحاب وكذا الامر في الاستصحاب الاباحة فيما يدرك العقل اباحته فان القطع بزوال
ارتفاع المنع والوجوب وثبوت الاباحة بمثل ما يثبت بها الفرعية ولم يحكم العقل فيه بشيء فهذا حاصل الكلام في مباحث
الادلة العقلية ويعلم انها ايضا العقل فيما عدا هذه الثلاثة المذكورات مما ذكروها مثل ان عدم الدليل دليل العدم
والاخذ بالاقل عند عدم الدليل على الاكثر فيرجع اليها كما سيظهر لك في المباحث الآتية ان شاء الله تعالى
الادلة العقلية اصالة البراءة ويقابلها اصالة الحظر والاصل يطلق في مصطلحهم على معان كثيرة مرجعها الى الرجحان
الدليل والقاعدة والاستصحاب والراجح وهو هنا قابل لثلاثة منها الا الاول استصحاب البراءة السابقة في حال الصغر
او الجنون او حالة لم يعلم فيها عدم اشتغال الذمة بشيء مثل البراءة عن المهر قبل النكاح وعن الدين قبل زمان وقوعه
في ذلك الزمان واجراء هذه الحالة في الآن الذي يشك فيه باشتغال الذمة وهذا الاطلاق انما يناسب بالنسبة
الى ما شك في تحريمه او وجوبه لان اشتغال الذمة لا يكون الا بالتكليف والتكليف منحصر فيهما فالشك في اصل
في هذا المعنى انما يتحقق في مقابل ثبوت الوجوب او الحرمة والثاني ان القاعدة المستفادة من العقل والنقل ان الاصل
تكليف الا بعد البيان ووصول البيان الينا بعد الفحص والطلب بقدر الوسع فما يحتمل فيه الحكم المخالف للاصل الا
التكليف بما لا يطاق لولاه والثالث ان الراجح عند العقل براءة الذمة ان جعلنا الراجح من معاني الاصل
من المتيقن والمظنون والاصل المحقق جعلوا كل واحد من المعنيين الاوليين اصلا براسه وقسيما على حده واصالة البراءة
دليلا ثالثا فالاول هو ما يسمونه استصحاب النفي واستصحاب حال العقل ويجيء الكلام فيه والثاني هو الاصل
المعروف بينهم من ان عدم الدليل دليل العدم فيجعل اصل البراءة قسيما له وهذا مشكل لانه مع كونه خارجا عن هذا الاصل
كان الاصل الآخر المعروف بينهم من بناء الاكثر عند تردد الامر بينه وبين الاقل فرع من اصل البراءة وذلك لان هذا
يجري في جميع الاحكام الشرعية واصل البراءة مختص بشيئين منها ويمكن الذب بجواز ادعاء ان مجال ذلك الاصل
الى اثبات الاحكام الشرعية وعينها الموضوعات العامة من حيث انها احكام شرعية وهي ناظرة الى ان فيها الخصوصية
الكاشفة والحاصل ان معنى البراءة الثابتة لا يمكن ان يثبت من الادلة الشرعية بمعنى ان يثبت حكما شرعيا بنفس عدم
او عدم الحرمة من جهتها الا انه يثبت حكم الله في الشرائع هو نفي الحرمة مثلا في الواقع او في ظننا اذ غاية الامر عدم
حكم الله بالحرمة مثلا اما نفيه فلا نسلم يمكن اثبات الحكم من جهة القاعدة المذكورة والاصل فيها المنع تكليف
لا بيان وهو ما يصح ان يحصل مناط الحكم الشرعي كما مر في الجهة الاولى وذاك مقتضى هذه القاعدة من نفي الحجية
او الوجوب مثلا نفس البراءة لا يقتضي ان يكون ذلك ناشئا من البراءة بل انما هو من باب التوافق والتنافي ورد بأنا
قبل ان هذا عند العقيين حال الاستصحاب بكليهما لكونه ثابتا في موضع براءة فيه حال الدوام بعد ثبوت الحكم الاول
انهما ليس امارة على شيء ولا يثبت بها حكم بل يحصل بها الحجة ولزوم العمل على طبقها الا ان حكم الآخر في عدم
ما ثبت بها اولى وفيه نظر اذ غاية الامر ان الاستصحاب لا يدل على الحكم من الشرع بخلاف كلية بمعنى حكمه سابقا
ما كان وهذا انه حكم بتنة في الآن الثاني ثبت اما من جهة الظن الحاصل بالبقاء من الكون الاول او من جهة الاخبار
الصحيحة مع ان مقتضى تلك الاخبار رفع الغرابة والاعتناء وكيف كان فالاصل البراءة بالمعنيين الذين ذكرناهما
فانا نجعلهما موضوعا للمسألة الجامعة للحاصد ولما لها والحق انه بالمعنيين حجة شرعية ومقتضاهما نفي التكليف

الحكم المشكوك فيه وهو مختار اكثر العلماء وذهب جماعة الى الوقف ولزوم الاحتياط ثم ان الاستدلال باصل البراءة اما
فيما يستقل العقل بالحكم بالاباحة قبل ورود الشرع كشم الورد واكل الفاكهة اولا والثاني اما ورد فيه نص من الشارع
او لم يرد فيه نص اصلا فالاباحة في القسم الاول انما ثبت بالعقل فائدة التمسك باصل البراءة مع التمام ثبت
المنع بدليل يقطع العذر اذ قد بينا فيما سبق ان حكم العقل بالاباحة لا ينافي ان يكون في ذلك الشيء مفسدة لا
لا تظهر الا ببيان الشرع وان احتمال ذلك لا يضر فلابد لمن يدعي من اثباته فالتمسك باصل البراءة حقيقة انما هو
لاجل ذلك لا لاثبات الاباحة العقلية واما ما لا يستقل العقل بالحكم بالاباحة كالتكبير حال الصلاة مثلا وتقديم
الانف على الاصبع حال السجود فاصل البراءة ينفي الحرمة في الاول لم يثبت النص عليها والوجوب في الثاني فيبقى الفعل
في الاول والترك في الثاني مسكوتا عنه عند العقل لا انها ثابت كشم الورد واكل الفاكهة ولكن يلزمها البقاء على مقتضى
البراءة الاصلية وان لم يحكم العقل بالرخصة فيه او نقول يتم الحكم بالاباحة بالشرع مثل قوله كل شيء مطلق حتى يرد
فيه نهي كما انه يمكن في القسم الاول ايضا اثبات الاباحة بالشرع بامثال ذلك الخبر وما ذكرنا من الحصر في اثباته بالعقل
انما كان معنا في الاصل البراءة لا الا الشرع ومن ذلك يظهر حال ما ورد فيه نصان متعارضان [illegible]
الكلام في تفصيل المقامات ثم ان المحقق قد بعد اختياره حجية اصل البراءة في كتاب الاصول خصها في المعتبر بما يعم
به البلوى وقال ان العادة تقتضي بانه لو كان حكم من الشرع فيما يعم به البلوى لنقل الينا فيحصل الظن بعدم الورود
بعدم الوجود بخلاف غير ما يعم به البلوى وهذا الكلام انما يناسب زمان الغيبة وما يشبهها كما هو المهم المحتاج اليه
لنا لا زمان صدور الشرع ويتوجه على مذهبنا من صدور جميع الاحكام عن النبي وكونها مخزونة عند الائمة
ولم يبق شيء الا وصدر حكمه عنه ان مراد المحقق ان فيما يعم به البلوى يحصل الظن بان الحكم الذي صدر عنه فيه
انما هو الاباحة انما يتم صحيح ولكنه غير محتاج اليه لموافقته للاصل بنقل وانا [illegible] مقتضى الاصل
ما يعم به البلوى فانه يحتمل ان يكون حكمه الصادر عنه مخالفا للاصل ولكن لم يصل الينا لعدم توفر الدواعي [illegible]
غير ذلك انما يحسن نكتة وعلة للحكم بالاباحة الشرعية وعدم الخصوص ولكنه لا ينافي في ان يكون [illegible] حكمه
الثابت بالخصوص هو البراءة لعدم لزوم التكليف بالا بيان لولاه وان لا نزاع في البيان هل البيان [illegible] التكليف او مطلق
البيان ومقتضى ان التكليف لا يصح الا بعد وصول البيان لا يتفاوت فيه الامران وبالجملة الحق والتحقيق جواز
التمسك باصل البراءة فيما لم يبلغ الينا فيه نص سواء كان مما يحتمل الوجوب او الحرمة وانتفى الاخباريون [illegible] باصل
ونفى الحرمة وحكموا بلزوم التوقف في [illegible] بل الشرعي وان كان هو العقل القاطع كما مر في المبحث الاول
وان فرض قلة انفكاك عن النص الشرعي وحجية اصل البراءة هو مذهب المجتهدين وما يوجد في الكتب الفقهية [illegible]
وغيرها من التوقف في الفتوى فيقولون فيه نتوقف او نتردد او يجوز ذلك فليس [illegible] لا يوجب التوقف منهم [illegible]
مرادهم بيان تعارض الامارات من الطرفين من حيث بيان الحكم في المسئلة بالخصوص ولم يترجح عندهم احد الطرفين
فيظهرون انه محل التوقف عندهم من حيث خصوص المسئلة بالنظر الى الدليل الخاص وان كان فتويهم وعملهم بعد
ذلك الرجوع الى الاصل والتخيير وسيشير اليه [illegible] ان الاخبار احيانا التوقف ايضا يحمل على ذلك اي على التوقف في
الخصوص فالمجتهدون والاخباريون كلاهما متفقون في الحكم من حيث الخصوص ثم يختلفون في حكم [illegible]

حيث انه مجهول الحكم فذهب المجتهدون الى البراءة الاصلية والاخباريون الى لزوم الاحتياط وكيف كان فالاقوى [illegible]
القول على البراءة الاصلية وادعى عليه الاجماع جماعة منهم الصدوق في اعتقاداته [illegible] الاباحة في الاشياء المطلقة
اعتقادنا فيه ذلك ان الاشياء كلها مطلقة حتى يرد في شيء منها نهي ويظهر منه انه دين الامامية وعن المحقق انه قال ان اهل
الشرائع كافة لا يخطئون من بادر الى تناول شيء من المشتبهات سواء علم الاذن فيها من الشرع ام لم يعلم ولا يوجبون عليه عند
تناول شيء من المأكول ان يعلم التنصيص على اباحته ويعذرونه في كثير من المحرمات اذا تناولها من غير علم ولو كانت محظورة لاسرعوا
الى تخطئته حتى يعلم الاذن انتهى ويدل عليه حكم العقل بعدم التكليف الا بعد البيان ويدل عليه الكتاب والسنة اما الكتاب
فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا والتبادر منه انا لا نعذبهم على ما يفعلون حتى نبلغهم الاحكام ببعث الرسول
وبعد ملاحظة ما سبق في المبحث الاول يظهر ان المراد الافعال التي لا حكم للعقل فيها بالامر والنهي او نقول ان الرسول
اعم من الظاهر والباطن وعدم التعذيب كناية عن انه ليس هناك ايجاب وتحريم حتى يبعث رسولا والاية تستلزم انفكاك الايجاب
عن اللوم والاخبار عن العفو عن المؤاخذة في جميع المحرمات وترك الواجبات الى زمان يستلزم انتفاء الايجاب والتحريم
الحتمي بعض الاخبار [illegible] في كلام [illegible] الاستدلال بالاية لاصل البراءة ورفع الاشكال الوارد من جهة الاية على الاحكام
العقلية الالزامية بجواز العفو عنها مع ان نفي الايجاب والتحريم من الله يستلزم الرخصة في الفعل والترك [illegible]
وان الاحكام الثلاثة الباقية لا يضر اذ المراد من اصل البراءة نفي احد الحكمين سواء استلزم المقام بعد ذلك ثبوت [illegible]
او الكراهة او الاباحة بالمعنى الاخص فالمراد ان الاصل براءة الذمة من الوجوب والحرمة قبل وصول ما يدل عليهما البيان
وصل مطلق الرجحان او المرجوحية [illegible] ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة والتقريب فيه يظهر مما
تقدم وكذلك قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما اتاها وامثال ذلك من الايات الدالة على عدم المؤاخذة الا بعد البيان واما
السنة فمثل ما رواه الصدوق في الفقيه في باب جواز القنوت بالفارسية عن الصادق كل شيء مطلق حتى يرد فيه
نهي ورواه الشيخ ايضا وفي رواية امر او نهي والدلالة ظاهرة فان المراد كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي [illegible]
بحيث لا يمكن تناوله [illegible] فعله وتركه حتى يثبت [illegible] وجوبه او تحريمه [illegible]
الصدوق [illegible] استصحاب اطلاق الحكم الوارد من الشرع حتى يثبت التقييد
او على ما لا يعلم [illegible] او على ما يعم به البلوى [illegible] الظن فيه [illegible] من المحامل البعيدة [illegible]
بعيدة [illegible] وما رواه الصدوق في التوحيد في الصحيح [illegible]
عن [illegible] قال قال رسول الله رفع عن امتي تسعة الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يطيقون وما لا يعلمون [illegible]
اليه والحسد والطيرة والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطقوا بشفة ورواه في اوائل الفقيه ايضا فان رفع المؤاخذة
عما لا يعلمون ظاهر في الاباحة الشرعية وما رواه في الكافي في باب حجج الله على خلقه [illegible] عن ابي الحسن [illegible]
قال ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم فان المراد فيه وضع تكليفهم او وضع المؤاخذة وهذا يشمل [illegible]
والحرمة فلا وجه لتخصيصه بمحتمل الوجوب [illegible] من الاخبار الكثيرة الدالة على عدم التكليف والمؤاخذة الا بعد العلم
مثل قوله ايما امرء ركب امرا بجهالة فليس عليه شيء وعن [illegible] الناس في سعة ما لم يعلموا [illegible]
[illegible] في الكافي في [illegible] عن [illegible] قال كل شيء يكون فيه حلال وحرام فهو لك حلال ابدا حتى تعرف

الحرام منه بعينه فيه دون الاستدلال بها الا ان فيه ما اشتبه حكم الشرعي اشكال بل هو اقرب بها اشتبه موضوع الحكم
وبان ذات المتصف بالحل والحرمة انما هو افعال المكلفين فان جعلنا ها الموضوع فيشمل مثل التتن في المورد الذي هو
ما يضطر اليه الان ان اذا اريد بالحل في الرواية هو الرخصة لا خصوص الاباحة بالمعنى الاخص والا يكون القسم موجبا للاضطرار
وقد يتصف الاعيان من حيث الكون باعتبار تعلق الحكم المتعلق بها وحكمها وفي الحقيقة المتصف بها هو الفعل
المتعلق بها وذات الفعل قد يتصف بها باعتبار المتعلق كحل الخبز واكل الميتة وقد يتصف بها باعتبار الوقت والحال
كالاكل في المخمصة وان كان المتعلق مباح الاكل بالذات ووقت الاحتياج وان كان حرام الاكل بالذات بعضا عليه
او الحال او الوقت ويتحقق كونه من افراده فلا اشكال فيه وربما يجهل فيه المتعلق او الوقت فيوجد هذه الاقسام امثلة
فالحرمة منه ما يحل اكله بالذات وبالوصف وبالوقت والحال كاكل لحم الغنم المملوك الغير المجلل الحي المذكى في حالة الصحة
ومنه ما يحرم بسبب خلاف احد المذكورات كلحم الخنزير او الغنم المغصوب او المجلل او غير المذكى او على التخمة فاذا علم المذكورات
فلا اشكال واما لو جهل الحال فمقتضى الرواية كونه حلالا حتى يعلم انه متصف باحد موجبات الحرمة فاذا شك في كونه على
التخمة ام لا مثلا يحل له الاكل وكذا الحكم الشرعي من السوق الذي لا يعلم انه مذكى او ميتة وهذا هو الشبهة في الموضوع
ما يكون سببا اشتباه حكم الشرعي والشك في انه داخل تحت كلا القسمين الذين علم حالهما بالدليل الشرعي فلو ارتفع
الجهل وحصل العلم بكونه احدهما فلا يحتاج الى دليل شرعي آخر في معرفة الحكم واما الشبهة في نفس الحكم الشرعي فهو ان
يكون من جهة عدم الدليل اما لان هذا الشيء ولا في شيء آخر يندرج هذا فيه كشرب التتن مثلا او من جهة تعارض
الدليلين وقد توجه الرواية بحيث يشمل الشبهة في نفس الحكم الشرعي ليتم الاستدلال بها على اصالة البراءة فيما لا نص
فيه ونقول ان معنى الحديث ان كل فعل من جملة الافعال التي تتصف بالحل والحرمة وكذا كل عين مما يتعلق به فعل المكلف
ويتصف بالحل والحرمة اذا لم يعلم الحكم الخاص به من الحل والحرمة فهو لك حلال فخرج ما لا يتصف بهما جميعا من الافعال
والاعيان التي لا يتعلق بها فعل المكلف وما علم انه حلال لا حرام فيه او حرام لا حلال فيه وليس الغرض من ذكر هذا الوصف
مجرد الاحتراز بل هو مع بيان ما فيه الاشتباه فصار الحاصل ان ما اشتبه حكمه وكان محتملا لان يكون حلالا ولان يكون
حراما فهو حلال سواء علم حكم كلي فوقه او تحته بحيث لو فرض العلم باندراجه تحته او تحققه في ضمنه لعلم حكمه ام لا
وبعبارة اخرى ان كل شيء فيه الحلال والحرام عندك بمعنى انك تقسمه الى هذين وتحكم عليه باحدهما لا على التعيين ولا
تدري المعين منهما فهو لك حلال فيقال ح ان الرواية صادقة على اللحم المشترى من السوق المحتمل للمذكى والميتة وعلى
شرب التتن وعلى لحم الحمير ان لم نقل بوضوحه وشككنا فيه لانه يصدق على كل منها انه شيء فيه حلال وفيه حرام عندنا
بمعنى انه يجوز لنا ان نجعله مقسما لحكمين فنقول هو اما حلال واما حرام وانه من جملة الافعال التي يكون بعض انواعها
او اصنافها حلالا وبعضها حراما واشتركت في ان الحكم الشرعي المتعلق بها غير معلوم انتهى وفيه نظر اذ هذا
التفسير يوجب استعمال اللفظ في المعنيين مع كونه خلاف المتبادر من الرواية بيان ذلك ان خروج الاعيان التي لا يتعلق بها
فعل المكلف كالسماء وذات الباري تعالى مثلا انما هو لاجل عدم امكان الاتصاف بشيء من الحل والحرمة لا من جهة عدم اتصافها
بهما معا وعدم قابليتها لا اتصافهما بهما وخروج الافعال الضرورية كالتنفس مثلا انما هو لاجل انه لا يتصف باحدهما
في الشرع وان كان يمكن اتصافه بهما جميعا لا لاجل انه فعل مكلف اختياري وكذا خروج ما تيقن حله او حرمته لانه

لا يتصف الا باحدهما فيلزم استعمال قوله كل شيء فيه حلال وحرام في معنيين لصدقها انه قابل للاتصاف باحدهما
وبعبارة اخرى يمكن تعلق الحكم الشرعي به فيخرج ما لا يقبل الاتصاف بشيء منهما والثاني انه ينقسم اليهما ويوجد النوعان
فيه اما في نفس الامر او عندنا وهذا غير جائز مع انه لا معنى لاخراج المذكورات لان المراد من قوله فهو لك حلال
محمول له حلال ولا تتصور الجهالة في الخارجات حتى يحتاج الى الاخراج مع انه لا معنى للاخراج ح واعتبار المفهوم المخالف
الثانية التشبيه الموضوع وهو غير متعقبة فان قلت ان هذا يرد على ما ذكرت من اختصاصها بشبهة الموضوع
قلت نعم ولكن نقول فائدة التقييد هنا التنبيه على ان القابلية لهما واتصاف كل منهما في نظر المكلف لا يوجب الجهة
كان الحرمة والحلية في الموضوع ثابتة في الجملة واذ كان المكلفين متوجهة اليها فيحتاج الى التنبيه لتبادر
الى العقل الحرمة بخلاف مجهول الحكم اما فالتقييد هنا انما هو لاجل الاحتراز ولا لاعتبار المخالف هذا مع ان ما ذكر في
الحديث يستلزم استعمال الامر للفظ في المعنيين اذ قوله حتى تعرف الحرام منه بعينه فقط لابد ان يكون المراد منه صحيح
من الادلة الشرعية الحرمة اذا اريد معرفة الحكم المشتبه وحتى تعرف من الخارج من البينة او غيرها الحرمة اذا اريد معرفة الموضوع
المشتبه ولهذا قال والحاصل ان الرواية مع قطع النظر عن كل ان ابقة ظاهر فيما ذكرنا وهو الظاهر من الشيخ مهما الفقهاء فان الخبر
ويؤيده ما روي عن الصادق ع كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب عليك
قد اشتريته وهو حرام سرقة او المملوك عندك ولعله حر قد باع نفسه او خدع فبيع او قهر او امرأة تحتك وهي اختك
او رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك او يقوم به البينة فان التمثيل ان لم يكن مختصا للعام
فدخول العام لنفس الحكم تأمل مع ان قيام البينة ايضا شاهد على ما ذكرنا بما يبعد التعميم بقوله والاشياء كلها على هذا
وتخصيص العام الشامل اولى من تخصيص الاول وايضا المتبادر من العين الشخص الموجود في الخارج وهو ما يناسب
الموضوع وبالجملة فالظاهر من الرواية ان كل شيء له نوعان او صنفان حكم الشارع في احدهما بالحل وفي الاخر بالحرمة فهو بجميع
مصاديقه لك حلال وان لم تعلم انه من افراد الحلال او من افراد الحرام ومجهول ان تناوله حتى تعرف الحرام بعينه بعين
هذا العين حرام واعلم ان المتبادر من ملاحظة المضاف والمفهوم الحكمي والوارد في العرف والعادة هو الحكم الكلي
الطلاق على الوارد في اصطلاح الفقهاء لاكل ما يمكن الاجناس الجيدة والانواع والفرجة وكلما بالبيان الكلي
بالوصف في عنوان الحكم من الصفات المختلفة له مثل هذا لو حصل الشك في حرمة الميتة فنقول ان الميتة ليس
حلال وحرام حتى يقال انه حلال حتى تعرف الحرام بعينه وان امكن ان الميتة من حيث انها مأكول والماكول منه حلال ومنه
حرام فهو حلال حتى تعرف انه حرام واما الاكول ليس عنوانا للحكم الشرعي في مصطلحات الشرع وكلماته بل عنوانات الحكم
منه وكلامنا ليس على عنوان الحكم كما هو في الحكم الشرعي حتى يقال ان من اللحم ما هو حلال ومنه حرام وكذا الكلام
ليس في اكل الطيب والخبيث حتى يقال انه حلال حتى تعرف انه منهما وكذا مثال لحم الحمير فان الدواب ليس عنوانا للحكم الشرعي
له فرد او افراد وكلامنا في معرفة لحم الحمير وهكذا فالتبادر من قوله فهو لك حلال يعني الصدق الاولي للمفهوم الكلي
وعنوان الكلي الصادق عليه واستند ما تمسك به في الرواية والصحيحة وما ذكرنا يظهر الكلام في التتن والصوت
بالغناء فان الكلي المتصور في التتن ان جعل نفس الشرب المنقسم بالطيب والخبيث فمع صدق الشرب عليه
مطلق استعمال الخبيث ليس هذا الكلي تحت الجهالة بنفس الحكم الشرعي ومقتضى

السابقة حله وان الغناء فانه وان امكن اثبات عنوانيته للصوت هو الغناء وعنوان الغناء ولكن الاظهر فيه ايضا جهالة الحكم كما لا يخفى ثم مما ذكرنا ظهر لك ان الاصل في شبهة الموضوع ايضا اصالة البراءة والظاهر انه لا خلاف فيه حتى من الاخباريين ايضا ظاهر واما ما احتج به القائل بوجوب التوقف ايضا بالآيات والاخبار اما الآيات فمثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة واما الاخبار فمنها ما رواه الكليني في الموثق عن سماعة بن مهران عن ابي الحسن موسى ع قال في جملتها وما لكم وللقياس انما هلك من هلك من قبلكم بالقياس ثم قال اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا فيه وان جاءكم ما لا تعلمون فها واهوى بيده الى فيه وفي الحسن عن هشام بن سالم قال قلت لابي عبد الله ع ما حق الله على خلقه فقال ان يقولوا ما يعلمون ويكفوا عما لا يعلمون فاذا فعلوا ذلك فقد ادوا الى الله حقه وفي الموثق عن ابي بكر عن حمزة بن الطيار انه عرض على ابي عبد الله ع بعض خطب ابيه ع حتى اذا بلغ موضعا منها قال له كف واسكت ثم قال ابو عبد الله ع لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون الا الكف عنه والتثبت والرد الى ائمة الهدى حتى يحملوكم فيه على القصد ويجلوا عنكم فيه العمى ويعرفوكم فيه الحق قال الله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة وهذه اوضحها دلالة واما الاستدلال بحديث التثليث المشهور بين الخاصة والعامة قال الصدوق فيما رواه في الكافي عن عمر بن حنظلة كما قال رسول الله ص حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم وتقريب الاستدلال ان من الاشياء ما يجوز فعله قطعا ودليل يعتمد عليها ومنها ما لا يجوز فعله كذلك ومنها ما يحتمل الامرين لعدم بلوغ دليله الينا او للاحتمال والاشتباه في الدليل فمن ترك الشبهات يعني جميعها نجى من المحرمات ان كان هو حرام في الواقع ومن اخذ بها اي بجميعها ارتكب المحرمات لوجوده فيها جزما لاخبار المعصوم او للعلم العادي بذلك او المراد مجاز المشارفة ان لم يحمل الشبهات على العموم وغير ذلك من الاخبار الدالة على التوقف عند الشبهة والجواب عن الادلة الاول بوجهين الاول انا لم نحكم في حكم ما لا نعلم حكمه بالخصوص والذي نحكم به هو حكم ما لم نعرف حكمه بالخصوص من حيث انا لا نعرف حكمه بالخصوص لا من حيث هو بالخصوص فنحن لا نحكم فيما لا نص فيه الا بما علمنا من الكتاب والسنة والاجماع وهو اصالة البراءة فان قلت اخبار التوقف مطلقة ولا وجه لتقييدها بما ذكرت بل مقتضاها التوقف عن الحكم فيما لا نعلم حكمه بالخصوص خصوصا وعموما قلت اولا ان من تتبع تلك الاخبار يظهر له ان مرادهم ع من ذلك المنع عن العمل بالقياس ولا نطيل الكلام بذكر تلك الاخبار وان شئت فراجع الى باب البدع من كتاب الكافي وغيره واكثر الكتب جمعا لذلك هو كتاب وسائل الشيعة في ابواب القضاء ولا ريب ان القياس انما يثبت حكم الجزئيات لا الكليات وثانيا ان المعارضات مما دل على اصل البراءة اقوى سندا ودلالة واعتضادا بالكتاب والسنة والعمل والعقل والاجماع والموافقة للملة السمحة السهلة ونفي العسر والحرج والضرر بل اولى بالتقييد والتاويل وحاصل الجواب انكم تقولون ان حكم الشبهة وما لا نعلم حكمه بالخصوص هو التوقف لهذه الاخبار ونحن نقول هو اصالة البراءة لتلك الاخبار والادلة وادلتنا اقوى فنطرح ادلتكم او نؤول غاية الامر تساوي الطرفين فنرجع الى ما تقدم فيه التعارض وسيجيء ان المختار فيه التخيير فنرجع الى اصالة البراءة ايضا وثالثا ان دلالة تلك الاخبار على الوجوب ممنوعة بل الظاهر حمل كلها او بعضها على الاستحباب والاولوية ونحن ايضا

نقول باستحباب الاحتياط والترك فيما يحتمل الحرمة والتوقف في الفعل والفتوى والعمل على الاحتياط والاجتناب [illegible] ذكرنا على من لا يعلمها اولى بالملاحظة فاقتران ذكرها في سياق الوعظ والتزهيد والترغيب في الخير والورع [illegible] يصير موجبا للدخول في الحرام لا التهديد والزجر الصريح في الحرمة ورابعا ان بما ذكرنا يحصل الجمع بين الادلة وحمل ما ورد بالاشارة منه الاوهام المستقيمة بخلاف ما لو عمل على ظواهر ما ذكرتم فان حمل اخبار اصل البراءة على خلاف ظاهرها مثل حملها اما على شبهة الموضوع او على ما يحتمل الوجوب لا ما يحتمل الحرمة بعيد بل لا يمكن جريانه في بعضها مثل قوله ع ايما امرء ركب امرا بجهالة فلا شيء عليه وورد في لبس المخيط حال الاحرام وحكاية التزويج في العدة المذكورة في صحيحة عبد الرحمن الآتية في حكم الاحتياط وكذلك حملها على التقية لمخالفة العامة في المسئلة وخامسا نقول ان ذلك من حيث [illegible] الرجوع الى الائمة ع كما استفاد بعضهم او الى العلماء [illegible] وكتب اخبارهم ونحن نقول ان من شرائط العمل باصالة البراءة البحث عن الدليل لا مطلقا كما سيجيء وسادسا يمكن ان يقال ان ذلك حكم ما لا نص فيه قبل الاطلاع باحد منهم [illegible] حكم الاباحة واما حديث التثليث فالجواب عنه اما اولا فلانه لا يدل على الحرمة بل انما يدل على ان ارتكاب الشبهة [illegible] الوقوع في الحرام واذا وقع في الحرام الواقعي فيحتمل المحاسبة كالسم المجهول او ان من ارتكب جميع الشبهات وهو غير محل النزاع بل محل النزاع في مطلق الشبهة وكل واحدة منها على انفرادها فلا يفيد ذلك ازيد من الكراهة كالنهي عن القرب من الوقوع في الربا وعن بيع الاكفان لخوف الوقوع في محبة موت الناس وامثال ذلك ولكل احتمال بطل الاستدلال [illegible] المؤاخذة والعقاب الاخروي في ارتكاب ما لا نص فيه وهذا لا يدل عليه واما ثانيا فنقول ان ما لا نص فيه ليس بشبهة للادلة المتقدمة غاية الامر انه يحتمل انه شبهة من حيث الحكم بالخصوص واما من حيث العموم وانه من جملة ما لا يعلم فحكم الواقع الثابت بعنوان كلية [illegible] منفعة خالصة ولا يدرك العقل فيها مفسدة ولو احتمل فيها مفسدة كامنة لا يعلمها فارتكابها من جهة الاعتماد على رخصة الشارع لعله [illegible] بان لهذا القسم الكامن فيه فلا مانع من القول باستحباب الاجتناب عما لا نص فيه من جهة احتمال التحريم بالخصوص وكذلك الكلام في شبهة الموضوع وغيرها [illegible] فيها حيثيتان يستحب الاجتناب عنها من جهة الخصوصية ويجوز ارتكابها من جهة عموم الادلة فيما لا يعلم واما ثالثا فالعمل على هذا الحديث يوجب حرمة الموضوع المشتبهة فالقول بان اكل الفاكهة الغير المنصوصة حرام لهذا الحديث [illegible] المال الذي [illegible] من المشتبه حلال لان العقل وجود الحلال فيه [illegible] بل هذه الرواية في موضع الحكم الشرعي الظاهر [illegible] الادلة [illegible] على شبهة موضوع الحكم كما [illegible] هذه الرواية نقضا علينا [illegible] واما رابعا فلعل [illegible] على الحرمة [illegible] من الادلة [illegible] فان قلت ان مقبولة عمر بن حنظلة التي ذكر فيها هذا الحديث ذكر الحكم اولا في جملة وجوه الترجيح بين الاخبار تقديم المشهور على الشاذ معللا بان المجمع عليه لا ريب فيه ثم قال انما الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد علمه الى الله والى رسوله ثم قال رسول الله ص حلال بين [illegible] ما ذكرنا وهذا يدل على وجوب ترك الشبهات فان تعليل الامام تقديم المجمع عليه بانه لا ريب فيه وبان الشاذ من الامر المشكل الذي لا يجوز العمل به ويجب رده الى الله ورسوله يدل على وجوب ترك الشبهة قلت استدلاله بكلام رسول الله ص في هذا المقام ابدا للحكمة ووجه المنع عن اتباع الامر المشكل فان وجه منع رسول الله ص عن الشبهة انما كان

الراجح في الحرام فاذا كان الورع في الحرام مع الجهالة منشأ الشرع في مطلوبية الحق المجمع عليه وثبوت الحجة بغير الجهل والعلم
فاذا كان ذلك مكروهاً فيكون هذا ايضاً وان ابو صح الكلام في ذلك فلا بد ان نقول بعدم وجوب الفحص في الشبهات
في هذه المنزلة وان الفعل عليه يكون مستحباً وانتم لا تقولون به وان جعلتم المراد من الشبهات في قوله عليه السلام
الناس فيما يحرز منه نفس ايضاً نقول بحرمتها فلا نزاع بيننا ولكن النزاع فيما تمكنا الاحتياط او الالتزام بالسنة
الشرع وما استدل عليه ليس كذلك واما خامساً فلان الظاهر من بعض الروايات انه لا عقاب على الشبهات
ما رواه محمد ابن الخزاز في كفاية النصوص مما نقل عنه بسنده عن الحسن انه قال في خطبة حديث ان في حلالها
يوم القيامة حساباً وفي حرامها عقاباً وفي الشبهات عتاباً فانزل الدنيا بمنزلة الميتة ان كان حلالاً كنت قد زهدت
فيها وان كان حراماً لم يكن اخذت من الميتة وان كان العتاب فالعتاب يسير هذا الكلام فيما لا نص فيه واما
الكلام فيما تعارض فيه النصان فالمختار فيه ايضاً اصالة البراءة عن تعيين احدهما او التخيير في العمل بايهما اراد و
سيجيء الكلام فيه في باب التراجيح واما الشبهة في موضوع الحكم فقد عرفت حالها ايضاً في الجملة ونقول الظاهر انه
لا خلاف في اصالة البراءة فيها والاخبارية ايضاً وافقوا الاصوليين في ذلك وعليه الادلة الدالة على اصالة
البراءة التي ذكرناها فيما لا نص فيه على شبهة الموضوع واعتبار التثليث فيما دل على التوقف على شبهة نفس الحكم وجعل
ما لا نص فيه من جملة ذلك وقد عرفت بطلانه وكيف كان فالظاهر انه لا اشكال في ان الاصل في شبهة الموضوع
الاباحة ولكن يستحب الاجتناب بها ويظهر من الاخبار ايضاً حديث الحلال البين يقتضي حديث التثليث وقد اشرنا
الى ذلك مع القول بوجوب فيما لا نص فيه [illegible] وان الادلة على هذا المطلب في غاية الكثرة منها العمومات المتقدمة
فيما لا نص فيه ومنها صحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة وغيرها من الاخبار المستفيضة الدالة على ان كل شيء فيه
حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه وسيجيء بعضها ايضاً ثم ان الاشتباه في الموضوع يتصور على وجوه
احدها مجرد احتمال اتصاف الموضوع بالحرمة مثل احتمال كون اللحم [illegible] ما عاده مسلم من الاباحات كالحلوى والجبن
بل اللبن وشبهها مع احتمال عدمه والثاني ان يختلط الحلال بالحرام اختلاطاً مزج وشوب لا يمتازان عادة
مثل الحنطة واجزاء السمن والدبس والثالث ان يحصل العلم بان هذا الموضوع واحد الامور التي بعضها
حرام يقيناً ولا يعلم انه هو او غيره وهو على ضربين الاول ان الامور المرددة فيها محصورة معدودة يمكن الاحاطة بها
بلا عسر وصعوبة والثاني ان يكون مردداً بين امور غير محصورة عادة بحيث يعسر الاحاطة بها ويتعذر والحلال
في حرمة القسم الثاني كما انه لا خلاف في حلية غير القسم الاول من القسم الثالث واما هو فاختلفوا فيه فذهب جماعة
من الاصوليين الى وجوب الاجتناب فيه فقالوا بوجوب اجتناب الشبهة المحصورة دون غيرها واستدل عليه بان الحكم بحلية الجميع يستلزم
بحلية ما هو حرام علينا قطعاً وطهارة ما هو نجس جزماً كالانائين المشتبهين والثوبين كذلك والدرهمين الذين
احدهما غصب فان كل ما [illegible] احدهما نجس او حرام فهو ترجيح من غير مرجح شرعي وثبات الحرمة والنجاسة تكليف يقيني الاشتغال
ولا يتم الا باجتناب الجميع وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب والفرق بين المحصور وغير المحصور بان ارتكاب جميع المحتملات ممكن
ويتحقق عادة في المحصور فيحصل اليقين باستعمال الحرام او النجس بخلاف غير المحصور فلا يتحقق العلم به عادة لتحقق
باستعمال المحظور وحصوله لجميع المكلفين غير معتبر لان كل مكلف يعتبر نفسه واذ ليس يحصل ذلك كما لو اجاز في الرب

المشترك وبان الشبهة المحصورة امثالها يعمها العموم المجمع الله ورسوله ويجزئ اقول الاقوى فيه ايضاً اصالة
البراءة بمعنى انه يجوز الاستعمال بحيث لا يحصل العلم بارتكاب الحرام ونحن نحكم بحلية الجميع ابتداءً حتى يلزم الحكم بحلية الحرام
الواقع اليقيني والحكم بحلية احدهما بعينه او حرمته ليلزم التحكم بل نقول بحلية الاستعمال ما لم يتحقق استعمال المنفك عن
استعمال الحرام حيث انه يعني الحكم بانه الحلال الواقعي حتى يلزم التحكم بل بمعنى التخيير في استعمال ايهما شاء الى حيث يحصل العلم بالحرمة
لعدم العلم بالحرام ونحن نقول بوجوب ابقاء ما هو مساوٍ للحرام الواقعي او ازيد منه فان قلت اذا جعلت المناط عدم العلم بارتكاب
الحرام الواقعي فلم لا تقول بجواز ارتكاب الجميع على التدريج لعدم حصول العلم بارتكاب الحرام اقول اذ ارتكب الجميع قلت
اولاً نقول به اذ لا دليل عقلياً ونقلياً يدل على الحرمة والعقاب الا الاجماع على بطلانه والقائل به موجود كما سنشير اليه
وثانياً نقول كما ان ارتكاب الحرام الواقعي المتيقن حرام فتحصيل اليقين بارتكاب الحرام ايضاً حرام ومن ترجيح
هذه الجهة فارتكاب الجزء الاخير الذي يوجب العلم بارتكاب الحرام الواقعي مقدمة لتحصيل اليقين بارتكابه ومقدمة
الحرام حرام ويمكن منع المقدمتين نعم يمكن اشتغال الذمة بحق الغير وحصول النجاسة فلابد استعمال الجميع ويترتب عليهما
اثارهما وان لم يحصل العقاب بالارتكاب فليتأمل وكيف كان فلا دليل على ان ارتكاب ما لم يحصل العلم معه بالحرام من
الادلة المتقدمة واما التمسك بالاجتناب عن الحرام والنجس [illegible] لا يتم الا بالاجتناب
الجميع فبطلانه واضح لمنع حرمة ما لم يعلم حرمته ونجاسة ما لم يعلم نجاسته بيان ذلك ان اتصاف الاعيان بالحل والحرمة و
النجاسة والطهارة يرجع الى ملاحظة حال المكلف لان كان الحكمة الباعثة للحكم كامنة في تلك الاعيان فالاعيان
وان اتصفت بذاتها من جهة تلك الحكمة بالحرام والنجس مثلاً من دون تقييد بالعلم والجهل ولكن اتصافها بالحرام من جهة
ملاحظة اضافة فعل المكلف اليها لا يكون الا في صورة العلم هذا مع انه يرد على القائل بغير المحصور فانه الحرام
والنجس فيها ايضاً بعينه ولكنه يلزم العسر والحرج لا يثبت الحل والطهارة للطاهر بجميع اثارهما سيما بحيث
قاعدة كلية للحكم حتى انه مقتضى ذلك الحكم بعد رفع النضاة الذي تنجس بعضه ولم يعلم محله الطهر او الطهارة لو
ويحتاج الى ازالتها ولا حرج على من يباشرها ولا يحتاج الى الاجتناب عنها وليس كلام عضو منها
عسر وحرج كما لا يخفى وقد يكون اجتناب الثوب الذي احدهما نجس حرجاً عظيماً كما لو احتاج الى لبس احدهما في
في ايام الشتاء ودفع البرد فان كان لدفع العسر يوجب الحكم بالطهارة فالحكم هنا بالطهارة وكذلك الكلام في اضطرار
الى الاكل الميتة ونحوها فالمخوف الاضطرار والعسر والحرج لا يوجب الحكم بالطهارة واما ما قد يتمسك به للبناء على
طهارة الحديد مع ورود الاخبار بالنجاسة فذلك تاسيس للحكم ودفع لا رفع لحكم ثابت وبينهما فرق واضح مع ان
الاجماع واصل الطهارة الثابتة بالاخبار والادلة موجودان والخاص انما يعارض العام لو قاوم فالاخبار الواردة في
الحديد لا تقاوم تلك الادلة التي احدها نفي العسر والحرج والحاصل ان التمسك بالعسر والحرج حيث يحصل الدلالة
يوجب دوران الحكم مدارهما وجوداً وعدماً والاضطرار الى الحرام غايته عدم العقاب على اكله مثلاً ولا يوجب رفع جميع
اثاره فاذا اضطر الى سرقة مال الغير لرفع الجوع المهلك فعدم العقاب على الاكل لا يوجب عدم اشتغال الذمة بها اذا كان
قادراً عليه واما الفرق بان ارتكاب جميع المحتملات ممكن ويتحقق عادة في المحصور فيحصل اليقين باستعمال الحرام
والمحظور دون غيره ففيه ان ارتكاب الجميع لا يوجب الاجتناب عن الجميع ولا يوجب حصول اليقين فيما استعمل الحرام

جميعا وما ذكره من حكم والمحقق في الثوب المشترك يجري في المصير الى الترتيب كل من المكلفين بعض افراده اما الشبهة
المحصورة التي يحصل فيها العلم الاجمالي الذي يمنع جواز فعلهما لكون احدهما نجسا يقينا او نجاسة يقينية بعض افرادها في
نفس الامر بالحكمة الموجبة للحرمة او النجاسة لا يوجب اليقين بالنجاسة بالحرمة والنجاسة مضافا الى الحكم في ثبت العلم
بالتكليف حتى يجب الاجتناب من باب المقدمة مع ان الاخبار المستفيضة واردة في حلية الشراء من العامل والسارق مثل
صحيحة ابي عبيدة عن الباقر ع قال سألته عن الرجل منا يشتري من السلطان من ابل الصدقة وغنمها وهو يعلم انهم يأخذون
منهم اكثر من الحق الذي يجب عليهم قال فقال ما الابل والغنم الا مثل الحنطة وغير ذلك لا بأس به حتى تعرف الحرام بعينه وصحيحة
معاوية بن وهب قال قلت لابي عبد الله ع اشتري من العامل الشيء وانا اعلم انه يظلم فقال اشتر منه وصحيحة ابي بصير قال
سألت احدهما عن شراء الخيانة والسرقة فقال لا الا ان يكون قد اختلط معه غيره فاما السرقة بعينها فلا الا ان يكون من
متاع السلطان فلا بأس بذلك وموثقة اسحق بن عمار ورواية محمد بن ابي حمزة ورواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله
وغيرها والحاجة الى ذكرها وبل حمله ايضا ما ورد من حلية ما يختلط بالحرام باخراج الخمس وهذا كله موافق للاصل الذي
والاخبار العامة الدالة على عدم المؤاخذة بدون العلم والمغيّاة بالاطلاق والرخصة حتى يرد فيه نهي وما دل من العموم على
ان كل ما فيه حلال وحرام فهو حلال حتى تعرف الحرام بعينه والقول بان قاعدة الشبهة المحصورة وجوب الاجتناب
لكونه مقدمة للواجب اصل وخرج جواز القطاع والشراء من العامل والسارق بسبب تلك الاخبار ليس باولى من ان يقال
قاعدة اصل البراءة الثابتة بالادلة العقلية يقتضي الحل خرجنا عن مقتضاها في الاناءين المشتبهين والثوب
المشتبه بالاجنبية ان كان اجماعيا وهو غير معلوم والعقاب في الشبهة لمجرد الترك وعموما بالدليل بقي الباقي
تحت الاصل مع انك عرفت بطلان كونه مقدمة للواجب مع الوجه ثم ان هيهنا فرقا آخر وهو ان الحلال المشتبه
بالحرام يجب التخلص منه بالقرعة لما ورد من ان لكل امر مشكل ... بعض الاخبار ومثل ما رواه الشيخ الجليل الحسن
علي بن شعبة في تحف العقول عن موسى بن محمد بن الرضا عن اخيه ابي الحسن الثالث ع حيث سأله يحيى بن اكثم
عن مسائل منها قال اخبرني عن ... فاجابه وكان من جملة تلك المسائل ان سأله عن رجل اتى الى قطيع غنم فرأى الراعي
ينزو على شاة منها فلما بصر بصاحبها خلى سبيلها فدخلت بين الغنم كيف تذبح وهل يجوز اكلها ام لا فاجاب ع ان عرفها
ذبحها واحرقها وان لم يعرفها قسم الغنم نصفين وساهم بينهما فاذا وقع على احد النصفين فقد نجى النصف الآخر
ثم يفرق النصف الآخر فلا يزال كذلك حتى يبقى شاتان فيقرع بينهما فايتهما وقع السهم بها ذبحت واحرقت ونجى سائر
الغنم والجواب عن العمومات في القرعة انه لا اشكال فيما نحن فيه بعدما عرفت من الادلة حتى نص الرواية محمولة
على الاستحباب لعدم مقاومتها للعمومات والخصوصات المتقدمة او يعمل بها بالخصوص في هذا المورد كما يعمل الاجتناب في
الاناءين المشتبهين بالدليل الخاص ثم قال العلامة المجلسي في الاربعين بعد ذكر هذه الرواية ان هذا الخبر يدل
على ان الحلال المشتبه بالحرام يجب التخلص منه بالقرعة كما اختاره بعض الاصحاب وهو ينافي ما ورد في الاخبار المستفيضة
ان كل ما يشكل فيه القرعة وقيل يجب الاجتناب عن الجميع من باب المقدمة وقيل يجوز التصرف فيه الى ان يبقى الاخير فان عند
التحقيق التصرف فيه يعلم انه اكل الحرام او دخل الحرام ... وقيل يحل له الجميع لما ورد في الاخبار الصحيحة اذا اشتبه
الحلال والحرام فانت على حل حتى تعرف الحرام بعينه وهذا اقرب عقلا ونقلا ويمكن حمل هذا الخبر على الاستحباب او الفعل

الواقع بل خصوص ... الادلة والعمل بمقتضى الاخبار في سائر الموارد والاصول احتياط للجميع في الفصول والتفصيل الكلام
فيه مقام آخر انتهى كلامه ... ثم ان بعضهم استدل للاخباريين على الاربعة فيما لا نص فيه التوقف في
الشبهة والحرمة ... وجوب الاحتياط ورجح بعضهم بان هذه المذاهب فيما اذا احتمل الحرمة وغيرها من الاحكام
اما اذا احتمل الوجوب وغيره سوى الحرمة فهم مثل المجتهدين اتفق ... وجعل القائل بالحرمة ناظرا الى افادة الاخبار
على ترك الشبهات والاخبار التثليث ... حكم الشبهة على الاطلاق وان كان مثلا الاولى لا يخفى ضعفهما بعد ما عرفت ان التوقف
لا يتحقق الفرق بين موارده وقال بعض المتأخرين ان التوقف عبارة عن ترك الامر المحتمل للحرمة وحكم آخر ...
الوجوبيين الاحكام الخمسة والاحتياط عبارة عن ارتكاب الامر المحتمل للوجوب وحكم آخر ما عدا التحريم كما هو مورد
التوقف والاحتياط ومن توهم ان التوقف هو الاحتياط فقد سهى ... بعد اللغة ... باصالة البراءة
والرخصة او يحكم بوجوب الاحتياط فالقول بالتوقف لا ينفك عن احد الفريقين اما من المجتهدين فان ...
التوقف عن الحكم الواقعة من حيث الخصوص كما اشرنا سابقا اليه وذكرنا ان ظاهر اخبار التوقف نهاية المنع عن العمل
بالقياس والرأي ... التكليف في تحصيل الحكم الخاص للواقعة من جهة القياس ونحوه ... الحكم باصالة
البراءة من جهة انها ... الحكم بالعموم لما ذكرنا من ادلة المختار وان التحقيق ان الاخباريين ...
العام من حيث الجهالة هو الاحتياط اذا ثالث والمراد بالاحتياط هو الاخذ بما لا يحتمل الضرر وما كان اقل ضررا ...
فعلا او تركا كما هو المتبادر منه في العرف والشرع بل هو الظاهر من اهل اللغة وتخصيصها بما احتمل الوجوب وغيره ...
له فالظاهر ان كل من يوجب الاحتياط يوجب التوقف عن الحكم الخاص والحكم بالبراءة الاصلية عموما وان القائل بوجوب
التوقف يوجب الاحتياط وبينهما ما ذكرنا ان الفاضل المحدث الحر العاملي قال في الرسالة ... وجوب التوقف
في القضايا والفتوى والعمل في كل مسألة نظرية لم يعلم حكمها بنص منهم ع ... في الباب اخبار التوقف والاحتياط في
الباب ... تركت المجتهدون والموجبون للاحتياط كلاهما متوقفون عن الحكم الخاص بالواقع
ونزاعهم في ان الحكم العام هل هو البراءة الاصلية او الاحتياط واما ما يتوهم من ان المراد بالتوقف التوقف عن الفتيا
والمراد بالاحتياط في العمل فهو غلط لان من اوجب الاحتياط يفتي بوجوب الاحتياط والاخذ بما لا يحتمل الضرر او يكون
اقل ضررا لا ان الحكم الخاص للواقعة هو هذا والحاصل ان جعل التوقف والاحتياط قولين في المسألة لا يرجع
الى محصل فظهر ان ما ذكرنا من الآيات والاخبار الدالة على التوقف بيان لحرمة مطلب المجتهدين وهو التوقف عن الحكم
الخاص ويرجع الحكم باصالة البراءة وعمدة ادلتهم على وجوب الاحتياط فيها انما ذكر الكلام في الاحتياط ونقل ادلتهم في
هذا بعينه فاقول قال الشيخ ره في العدة ذهب قوم الى ان العمل بالاحتياط غير لازم وصار آخرون الى وجوبه وقال آخرون مع اشتغال
الذمة يكون العمل بالاحتياط واجبا ومع عدمه لا يجب مثال ذلك اذا ولغ الكلب في الاناء فقد نجس واختلفوا هل يطهر
بمرة واحدة ام لا بد من سبع وفيما عدا الولوغ هل يطهر بغسلة ام لا بد من ثلث احتج القائل بالاحتياط بقوله ص دع ما
يريبك الى ما لا يريبك وبان الثابت اشتغال الذمة يقينا فيجب ان لا يحكم ببرائتها الا بيقين ولا يتيقن الا مع الاحتياط
والجواب عن الحديث بان نقول هو خبر واحد لا يعمل بمثله في مسائل الاصول على انه الزام المكلف بالاثقل من ...
الريبة لانه الزام مشقة لا بد له من الشرع دلالة ... بوجوب الحزم والجواب عن الثاني ان نقول البراءة الاصلية تحكم

فلاحظ

الدلالة حجة فاذا كانت التقدير تقدير عدم الدلالة الشرعية على الزيادة كان الحمل على الاقل اولى وح لا نسلم اشتغال الذمة
بالاكثر بل نمنع اشتغال الذمة الا بما حصل الاتفاق عليه او اشتغالها باحد الامرين ويمكن ان يقال قد اجمعنا على الحكم بنجاسة
الاناء واختلفنا فيما به يطهر فيجب ان ناخذ بما حصل الاجماع عليه في الطهارة ليزول ما اجمعنا عليه من النجاسة بما
اجمعنا عليه من الحكم بالطهارة انتهى اقول قد عرفت عدم الاشكال في عدم وجوب الاحتياط فيما لا نص فيه وشبهة الموضوع
والنقل وستعرف فيما تعارض فيه النصان في محله فالقول بوجوب الاحتياط مع ضعفه لا يحتاج الى البيان والعمل
مختص بالاخباريين واما ما يظهر من بعض المجتهدين العمل عليه وجوبا كالشهيد وغيره فهو في غير ما لا نص فيه بل فيما
ثبت اشتغال الذمة فيه بزعمهم كما لا يخفى على من لاحظ مطاويها ولاحظ الانتصار والمسائل الناصرية وما ذكروه
من هيئة اهل الطريقة كالشهيد في كثير من كلماته واما التفصيل فحاصل الكلام فيه ان يقال ان المقتضي لاشتغال
الذمة فالقول لا ريب في ان الاقوى بل المتعين انه مع اشتغال الذمة بشيء لا بد من حصول اليقين برفعه او حصول الظن
القائم مقامه كالاستصحاب وقد تقدم انه لا ينقض اليقين الا بيقين مثله والمراد بالاشتغال الاشتغال المعلوم كما في الدخول
المرحلية لا بد ان يكون كذلك [illegible] لم يثبت فاذا علمنا التكليف بالصلوة في الجملة ولم يثبت اشتغال ذمتنا الا بما
ظهر لنا انه صلوة اما بالعلم او الظن الاجتهادي بانه هو الصلوة ولم يثبت اشتغال ذمتنا بما هو صلوة في نفس الامر حتى
نات الالفاظ وان كانت اسامي للامور النفس الامرية ولكن التكليف لم يثبت الا بما امكننا معرفته لعدم توجه الخطاب
الشفاهي الينا فنتبع ظاهر اللفظ بعد تسليم ظهوره فيه وعدم ثبوت الاشتراك بسبب الاجماع الا بما امكننا معرفته على
او ظننا لاشتغال التكليف بالحج في بعضها ولزوم العسر والحرج المنفي [illegible] مع انا قد اشرنا في مباحث الاجتهاد الى ان
حالة الشارع هو حال اهل العرف فانهم يكتفون بظاهر [illegible] التكليف فلا يجب على المكلف ان يتفحص عن [illegible] هو تمام
المراد الواقعي النفس الامري او شيئا آخر [illegible] في تفهيم [illegible] وربما
يكون فيه ذلك المحذور مع انهم [illegible] من المخاطبين غفلتهم [illegible] فالذين تدعون
[illegible] كذا [illegible] ويكتفون بمجرد ظهور المراد والظن [illegible] من الخطابات المتوجهة الى الشافهين
الا تكليفهم بما يفهمونه وما علموا انه هو الصلوة [illegible] الصلوة
[illegible] الخطابات المتوجهة اليهم كان مخطئا [illegible] عدم علم المخاطبين بما في نفس الامر [illegible]
شركون معهم في ذلك للاجماع على الاشتراك ولا ريب ان الظن الاجتهادي [illegible] مدخلية في العبادة يحصل في
جانب العدم لاصل العدم واصل البراءة وعدم العلم بجزئية ولا الظن به فاذا رأينا الادلة متعارضة في وجوب السورة في
الصلوة ولم يحصل لنا ترجيح فالظن الاجتهادي يفيد التخيير عقلا ونقلا ولم يثبت علينا في تحصيل ماهية الصلوة المعروفة
لنا الا متابعة الظن الاجتهادي وهو في عدم الوجوب واما فيما لم يتعارض فيه نص لعدم بلوغ نص فيه الينا كما نشك في
مدخلية شيء في العبادة وعدمها مثل بعض الحركات والافعال القليلة التي لم يعلم اشتراط عدمها في الصلوة ونشك في
مدخلية تركها فيها فنقول ان الاصل عدم مدخليته لشيء في العبادة والاصل براءة الذمة عن التكليف به [illegible]
من ادلة وجوب الصلوة الا هذا القدر من الاجزاء والشرائط فان تكليفنا ليس الا تحصيل الظن بتلك الماهية ولم يثبت
اشتغال ذمتنا بتحصيل ازيد من ذلك والقول بعدم جواز العمل بالظن الاجتهادي ووجوب الاحتياط في اول الامر كلام ضعيف

ضعيف [illegible] ان هذه الاوهام المستقيمة كما حققناه سابقا في مباحث الاخبار وكلامنا في هذا المقام
بعد الفراغ عن ان الظن الاجتهادي حجة واشكالنا في وجوب الاحتياط وعدمه فيما لم يحصل الظن من جهة الادلة غير الاصل
مع ان تحصيل اليقين في الصلوة من جهة قراءة السورة لا يحصل في صيرورة الصلوة هي الصلوة النفس الامرية لاشتمال الصلوة
على سائر الاجزاء [illegible] تحصيل القطع في جميعها كالاجزاء البدنية وما بعضه [illegible] فالقول بان اشتغال
الذمة بماهية العبادة يوجب وجوب الاحتياط في اجزائها المشكوكة من غير نص ضعيف جدا فضلا عما شك فيه من
[illegible] فنقول بان اشتغال الذمة يقينا يوجب تحصيل القطع بالبراءة [illegible] في حصول
الماهية الثابتة بالدليل المعلوم عنها في الخارج بسبب الشك في حصول بعض اجزائها وهو معنى الاستصحاب ومقتضى قولهم
لا ينقض اليقين بالشك ابدا وهذا مثل ما لو شك في فعل الصلوة مع بقاء الوقت او في بعض اجزائها ما لم يدخل في الجزء
الآخر [illegible] واما ما ذكره المحقق من مثال الولوغ فالمفصل يقول ان الذمة مشغولة بوجوب تطهير الاناء
لتحصيل اليقين به الا بالسبع [illegible] لم يثبت اشتغال الذمة في التطهير الا باحد الامرين او بالثلث لانه هو المتيقن
بالجمع على ثبوته وان لم يكن مجمعا على [illegible] فالتطهير تكليف [illegible] بوجوب الاجتناب عن الاناء وهذا التكليف مختلف فيه
الامارتان فاذا لم يترجح احدهما على الآخر فنقول مقتضى الادلة التخيير وهو مقتضى اصل البراءة واما استصحاب وجوب
الاجتناب فهو [illegible] يمكن ان يكون [illegible] الامارتين وهو امارة السبع وهذا ليس معنا استصحاب
شغل الذمة بالتطهير المقتضي للايجاب [illegible] فان التطهير تكليف جديد ورد فيه امارتان مستقلتان وحكم العقل
فيها التخيير [illegible] اختيار الاقل [illegible] الاصل براءة الذمة عن وجوب التطهير الا بما يتيقن اشتغالها به [illegible] والاقل
والاخرى [illegible] بالاصل وان كان استصحاب النجاسة يريد العمل بالسبع وهذا هو مراد المحقق لان اشتغال الذمة بوجوب الاجتناب
عنه الذي هو معنى النجاسة [illegible] ان يكون المطهر هو السبع لا غيرها [illegible] الوجوب [illegible] رفع النجاسة في نفس الامر
لكن تحصيل العلم بالرافع [illegible] الظن الاجتهادي ومقتضى الظن الاجتهادي هو الاكتفاء بالواحد لاقتضاء التخيير [illegible]
بين العمل على مقتضى استصحاب النجاسة والعمل على كون الرافع هو الغسلة الواحدة لان الظن الاجتهادي [illegible] مقام العلم
واليقين الرافع لليقين [illegible] الاستصحاب [illegible] لا ينقض اليقين الا بيقين مثله يقتضي ان النجاسة في الاناء
المذكور ثابتة حتى يحصل في الخارج ما يثبت [illegible] لها في نفس الامر [illegible] ثابتة حتى يحصل [illegible]
ما هو ثابت في نفس الامر [illegible] لكن نقول قد ثبت رافعيته بالامارة الشرعية وهو التخيير بين الامارتين المقتضي للاكتفاء
بالاقل [illegible] الاستصحاب [illegible] من جهة الطاعة [illegible] اصل البراءة وعدمها [illegible] ان الاستصحاب [illegible]
[illegible] الاثبات [illegible] ان استصحاب الطهارة [illegible] فاثبت الاستصحاب هذا الحكم
اعني عدم الناقضية لهذا الموضوع [illegible] وكذا فيما نحن فيه [illegible] ان استصحاب النجاسة واشتغال الذمة بالاجتناب
هو الذي اوجب السبع وهذا [illegible] اذ المقتضي للحكم بعد الناقضية هو اصل البراءة والتخيير بين الامارتين فان الامارتين
في الذي [illegible] في انه ناقض [illegible] واصالة البراءة وعدم ثبوت التكليف بالطهارة الجديدة وعدم ترجيح
احد الامارتين على الآخر المقتضي للتخيير اثبت هذا الحكم [illegible] ان المثبت له هو استصحاب الطهارة وهو كما
[illegible] الطهارة [illegible] رافعه [illegible] هذا المثال [illegible]

بالحدث قبل يكون رافعا للحدث الا وتعارض الامارتين فيه تقتضي التخيير والاصل هو كونه رافعا وان كان مقتضى استصحاب
الحدث هو العدم فيما نحن فيه نقول ان استصحاب النجاسة وان كان يقتضي عدم الطهارة الا بالتسبيع ولكن استصحاب براءة
الذمة عن التكليف بالتسبيع وتكافؤ الامارتين الموجب للتخيير يثبت الاكتفاء بالاقل ولعله الى ما ذكرنا ينظر كلام المحقق
كما نقل التفتازاني في الاستصحاب واكثر الحنفية على بطلانه فلا يثبت به حكم شرعي قال التفتازاني كما تشير اليه
خلاف الحنفية في اثبات الحكم الشرعي دون النفي الاصلي وهذا ما يقولون انه حجة في الدفع لا في الاثبات حتى ان حجية
المفقود فيها الاستصحاب لبقاء ملكه لا لاثبات الملك له في مال مورثه اوزك والوجه في ذلك ان اصالة عدم
انتقال المال الى المفقود اولى بل التحقيق [illegible] لا يمكن التمسك في اثبات التسبيع باشتغال الذمة بالتطهير لا
يثبت الا بالعدد الاكثر او بالاقل خاصة فقد يمكن ان نوفق بما هو وفق لترجيح التسبيع وحجية الاستصحاب وانت خبير
بان الاصول والاستصحاب لا يعارضان الدليل وقد عرفت ان الدليل وهو التخيير بين الامارتين موجود ومقتضاه الاكتفاء
بالاقل وان شئت قل هناك تعارض اصلان والترجيح للصحيحة [illegible] الاجماع والوجوب
الا بعد اشتغال الذمة والنزاع انما هو في موضع الاشتغال وعدم الاشتغال في النزاع لنقل [illegible] ههنا كلام
وهو ما ذكره المحقق العلامة [illegible] في شرح الدروس [illegible] ما اخترناه من جواز التمسك بالاصل وعدم
الاحتياط في ماهية العبادات ايضا قال في مسئلة اشتغال الذمة المشتبه بالنجس ان الاشتغال على عدم جواز
التوضيح [illegible] ان اشتغال الذمة [illegible] بالزوال بالصلاة مع ان اليقين بوجوب الصلاة يقتضي اليقين بالاتيان
باجزائها وشرائطها التي تثبت بالدليل وقد علمت انه لم يثبت بالدليل سوى اشتراطها بالطهارة بالماء وعدم تنجيس
الجهة المتيقنة الا المظنونة على وجه وهذا الشرط [illegible] ثبوت اشتراطها بالماء الظاهر لكن نقول ان ظاهر
الاخبار عندنا نعم لو حصل اليقين بالتكليف بامر [illegible] ذلك الامر يكون مترددا بين امور فلا يبعد الحكم
بوجوب تلك الامور جميعا لتحصيل اليقين بالبراءة وكذا لو قال الشارع ان الامر الفلاني شرط لكذا ولم يعلم او يظن المراد
كما فعل هنا ايضا وجوب الاتيان بكل ما يمكن ان يكون كذا حتى يحصل اليقين او الظن بحصوله انتهى ما اردناه وعدم
وجوب الاحتياط في اجزاء العبادة وشرائطها في مواضع كثيرة [illegible] ويمكن ان يكون مراده [illegible] نقول نعم
الامر بقضاء الفائتة المنسية المترددة بين الخمس [illegible] الصلوة بعد التكبير المختلف في تفسيره بالنفع
الكف اليمنى على اليسرى او بالعكس [illegible] لوجوب العصر في الصلوة او الاتمام او القصر او الجمعة
واقول وان كان مقتضى النظر الجليل هو ما ذكره لكن دقيق النظر يقتضي خلاف ذلك فان التكليف بالامر المجمل المحتمل
لافراد متعددة [illegible] بارادة فرد معين عند الشارع مجهول عند المخاطب مستلزم لتأخير البيان عن وقت الحاجة الذي
اتفق اهل العدل على استحالته وكلما [illegible] من هذا القبيل ويمكن منعه اذ غاية ما يسلم في القصر والاتمام والظهر والجمعة
ان الاجماع وقع على ان من ترك الامرين بان لا يفعل شيئا منهما يستحق العقاب واما ان من ترك احدهما المعين عند الشارع
المبهم عندنا بان ترك فعلهما مجتمعين يستحق العقاب فنظر لان مطلق التكليف بالاحكام الشرعية سيما في امثال زماننا
مذهب اهل الحق من المخطئة فان القائلين [illegible] بالدليل هو تحصيل ما يمكن تحصيله من الادلة الظنية
لا تحصيل الحكم النفس الامري في كل واقعة ولذلك [illegible]

ومن حصول الاجماع او ورود النص على وجوب شيء معين عند الله مردد عندنا بين امور من دون اشتراطه بالعلم
المستلزم ذلك الفرض قصد التعيين في الطاعة لعلم ذلك ولكن لا يخرج من ذلك فلا يصح القول بالوجوب
بل لابد من القول بالتعيين والجزم بالوجوب ولكن من اين هذا الفرض وانى يمكن اثباته وحكاية التكليف بالصلوات
الخمس فانه [illegible] النص والدليل [illegible] بالاتيان بتلك المجهول [illegible] بالجمع وكذا
اقتصر المشهور على الثلاث دون الخمس كما ذهب اليه بعضهم فان الاول هو مورد النص ولو كان ذلك من جهة امثال
التكليف المجهول من باب المقدمة الذي هو الاحتياط للزم الخمس خصوصا مع ملاحظة وجوب الجهر والاخفات
لو لم يكن النص لم نقل بوجوب قضاء المنسية سيما على المختار من كون القضاء بالفرض الجديد وعموم الاوامر الدالة
وجوب قضاء ما فات لا يشمل المجهول لما ذكرنا من استحالته ولانه خلاف ظاهر تلك الاوامر فانها ظاهرة في صورة العلم
فلاحظها ولو قلنا بالوجوب لقلنا انه لم يثبت الا العقاب على ترك جميع المحتملات لا على ترك الفائتة النفس الامرية
حتى يلزم الاتيان بالجميع كما اشرنا فان قلت [illegible] المأمور به توجب استحالة طلبه لكن تأخير البيان عن وقت
الحاجة دليل على الارادة بفعل كلها فلا مانع من الامر بقضاء المنسية مع جهالتها وتأخير البيان ويكشف ذلك عن ارادة
كلها لئلا يلزم المحذور وذلك نظير من يجعل المراد المجمل في مثل قوله تعالى احل الله البيع على العموم على القول بالاشتراك
بين العهد والجنس والاستغراق فيجب ان يحمل الامر بقضاء الفائتة على كل الخمس وكذا النهي عن التكفير على كل محتملاته
قلت مع ان هذا ليس اثباتا بالاحتياط والمراد الافراد المتعددة لا لاجل تحصيل المكلف به كما هو المدعى بل هو
لارادة العموم [illegible] يرد عليه انه لم يتوجه علينا خطاب يجري فيه ما ذكرته ولعله كان البيان موجودا
واختفى علينا فلا يقال يجب حمل [illegible] كلام الحكيم عن اللغوية والاغراء بالقبيح كما يحمل
بالجمع على العموم فقد يحمل على التخيير او لا يكون تأخير البيان مع تعدد الاحتمال قرينة للتخيير فاذا فرض الامر بالاعتداد بما
يقع مع عدم البيان فنقول ان ذلك قرينة على التخيير وكذا الكلام في الفريضة المنسية لو فرض ثبوت دليل
على وجوبها بنفسها مع ان الفائدة في الاتيان بالكل ان كان هو تحصيل اليقين بالمكلف به لا يحصل فلا ريب
[illegible] بذلك ايضا لان اشتراط قصد التعيين في الامتثال بالمكلف به من المسائل الاجتهادية وهو مما لا يمكن
كيف يحصل اليقين بانه هو مجرد المطابقة في عدد الركعات لا يكفي في الاتيان به مع اجتماع المخالفة في الجهر والاخفات
وكما ان عدد الركعات دخيل في الماهية فكذلك الجهر والاخفات ايضا كذلك الا ان يقال بعد تسليم تعلق الخطاب ووجوب
تحصيل البراءة عما في نفس الامر يكتفي بالظن مع تعذر العلم وهو حاصل في الاتيان بالجميع لان الصلوة الموافقة
في العدد واقرب الى [illegible] المخالفة [illegible] ذلك ان ذلك اقرب البدلين [illegible] اثبات وجوب
قضاء الثلاث المعلوم [illegible] البدلية هنا بدل القضاء لا بدل الاداء فان الوجه
الفائت في العدد فيما بين الخمس [illegible] المتيقن في صورة العلم كان احد الخمس على التخيير [illegible] بدلها
البدلين وان كان اقرب من الثلاث واربع لكن لم يثبت وجوب البدل عن القضاء وما [illegible] به هنا هو [illegible] بدل
القضاء لا بدل القضاء ومن هذا القبيل [illegible] في جملة قطع ولكن المشهور [illegible] بالحق
وهو ايضا مشكل لما [illegible] في مثل [illegible] التكبير [illegible] الكلام [illegible]

لا يسلم ومرادنا من هذه البدلية غير مثل المبادي الحاصلة لا مثل القا[illegible]
٣

الكلام في الشبهة المحصورة وقد حققنا انه لا يجب فيها الاجتناب لحجية الاصل لقوله ع كل شيء فيه حلال وحرام
للشبهة المحصورة الحرام عينه ومن هذا الباب الصلاة فيما شك في كونه مما يجوز فيه الصلاة وعدمه كالمشتبه بالمزكى والمشتبه
بفضلة غير المأكول كالعظم المردد بين كونه من البعير والفيل وكذا الكلام في صورة اشتباه القبلة فان الاصل عدم وجوب
الاستقبال اذ لم يثبت من الادلة الا حال الامكان فظهر من ذلك ضعف الاستدلال بان تكليف الصلاة متيقن
وهو لا يتم الا بالصلاة الى اربع جوانب نعم يمكن ان يقال المشهور على ذلك برواية خراش وهي مع ضعفها معارضة بغيرها
صحيحة يدل على كفاية الصلاة الواحدة باي جهة شاء وقد ذكرنا ما يظهر ضعف القول بوجوب الجمع بين الظهر والجمعة لو اشتبه
عليه الامر وكذا القصر والاتمام في الاربعة فراسخ وكذلك ما تقارض فيه الامارتان لو اختلط الامر فهكذا فان قيل
ان مقتضى تعارض الامارتين والاحتمالين التخيير والاصل عدم وجوب التعيين لمن لم يثبت له الترجيح الا بما يقام له
لا من الاحتياط هنا الوجه كل منهما عند وجوب الامر فالتكليف بحاله وان كان خرج بزعمك عن جهة ترك الواجب
اتيانه بما يحتمله لكنه ين عليه مستعار بكاب الحرام لانه لو فرض ان ارتكاب الحرام واتيان الواجب فان قلت
فعلى هذا يلزم حرمة الجمع لعدم الدليل على فعله فيكون تشريعا فلا معنى لاستحبابه بل لجوازه ايضا قلت التشريع المحرم
انما هو ادخال ما ليس من الدين او شك انه منه فيه بقصد انه منه لا الاتيان بالمحتمل لانه يكون منه فيحتمل ان يكون
فالاتيان بهما مجتمعا باعتقاد ان احدهما واحد المامور به وان التكليف مردد بين كل منهما سترة وكلها مجتمعا
دليل على انه تشريع محرم وكذلك الاتيان بهما من حيث ان كلا منهما يحتمل ان يكون نفس مطلوب الشارع الا انه الذي
نابه التخيير بينهما في حال الاضطرار فلا دليل على حرمته والاصل جوازه ولكنه يحتاج الى بيان ذلك فان الاتيان
مشروطة به وبدون ذلك هو ان التكليف هو احدهما مخيرا لكنه اذا فعل احدهما لاجل الامتثال ثم فعل الاخر لاحتمال
ان فعل الاخر الغير ما يكون هو المراد في نفس الامر الذي له مصلحة خاصة وان لم يكن مطلوبا منه بالخصوص رجاء
تحصيل تلك المصلحة مع عدم اعتقاد ان الجمع من افراد المامور به فهو اتيان بما يرجع امتثال هذه المصلحة
ولما كان المستفاد من الكتاب العزيز ان الحسنات يذهبن السيئات فلعل في هذا الفعل حسنة يذهب السيئة فيفعل احتياطا
الحق وهو حسن وشامل عموم مثل قوله ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك فانه يحمل على طلب الرجحان لا يجب ايا به
ومن هذا القبيل ما يفعله الصلحاء من اعادة عباداتهم بعد زيادة معرفتهم بمسائل العبادات كما هو المنقول من حال
العلامة والصلحاء مع جماعة دليل على وجوبه بل ولا على الخصوص في مثله كما صرح به الشهيد في قواعده ان ذلك
لا يوجب تحصيل اليقين كما لا يخفى فان تعيين النية من المسائل الخلافية وانما يجوز هذا الفعل عند من يكتفي بالنية المترددة
فيها وكذلك الكلام في اعادة الوضوء احتياطا لمن شك في حدث قال الشهيد في قواعده الاحتياط لا يجب الجمع الا
في مسائل الاحداث والشك في الطهارات بل يشترط اختيار الاستيقان من الفعل لان الفعل مع النية المترددة
كالا فعل عند بعض الاصحاب لهتزهذا ولنا ان لا نبيع التشريع على القول بالوجوب ايضا اذ المقصود بالحقيقة فالاولى
منع الوجوب وذكر الشهيد في الذكرى كلاما مما لا يناسب ذكره كالحكاية بيانا لما وكان الشهيد يستأنس الحال بحق الا
ان الاحتياط بقضاء صلوة يتخيل اشتمالها على خلل بل جميع العبادات الموهوم فيها ذلك وربما تداركوا ما تداركوا
ما لا مدخل للوهم في صحته وبطلانه في الحيوة وبالوصية بعد الوفاة ولم نظفر بنص في ذلك بالخصوص والحث فيه قال

علم من الحديث صحة التكليف باحدهما المعين عند الشارع المجهول عند المكلف اذ ثبت
كما اشار اليه في كتاب الحرام احتمال ارتكاب الواجب مراد من كتاب الحرام ارتكاب

يمكن ان يقال بشرعيته لوجوه منها قوله تع فاتقوا الله ما استطعتم واتقوا الله حق تقاته وجاهدوا في الله حق جهاده
والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا والذين يؤتون ما آتوا وقلوبهم وجلة وقول النبي ص دع ما يريبك الى ما
لا يريبك وانما الاعمال بالنيات ومن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه وقوله ع للنبي ص لما اعاد صلوة لوجود
الماء في الوقت لك الاجر مرتين والذي لم يعد اصبت السنة وقول الصادق ع في الخبر الذي اقل ما يكون في العبد
مال الاجر عليه وقول العبد الصالح ع في مكاتبة عبد الله بن وضاح ارى لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة وتاخذ
الحائطة لدينك وربما يقيل المنع بوجوه منها قوله تع يريد الله بكم اليسر ويريد الله ان يخفف عنكم وما جعل عليكم
في الدين من حرج وقد فتح باب الاحتياط يودي اليه وقول النبي ص بعثت بالحنيفية السمحة السهلة وورود حمزة بن
حمران عن ابي عبد الله ع ما اعاد الصلوة فقيه قط يحتال لها ويديرها حتى لا يعيدها والاقرب الاول والعمدة في
الدين الذي يهمن عبد الا اعطى وقول النبي ص الصلوة خير موضوع فمن شاء استقل ومن شاء استكثر والان الاحتياط
المشروع في الصلوة من هذا القبيل فان غاية التجويز ولهذا قال ابو عبد الله ع وان كان صلى اربعا كانت هاتان
نافلة ولان اجماع شيعة عصرنا وما راهقه عليه فانهم لا يزالون يوصون بقضاء العبادات مع فعلهم اياها
يعيدون كثيرا منها قضاء واداء والنهي عن اعادة الصلوة هو في الشك الذي يمكن فيه البناء انتهى كلامه اقول
النظر في اكثر ادلة الطرفين مجال واسع يظهر لمن تأملها ولكن ما ذكره الشهيد ره مع تحقيق ما الحاجة في محله
ادلة السنن الثابتة بالاجماع والاخبار المعتبرة تكفي في جواز هذا الاحتياط واستحبابه ويدل عليه قول امير
المؤمنين ع لكميل اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت وسنبين وجه ما الشهيد ذكر غيره في الجمع
الوضوء وما سواه البناء على الاحتياط وهو الغالب الوقوع في كثير من الناس خوفا من الوقوع فيه فلا يظهر رجحان
الاحتياط له والتعاسر في الحال في مباحث الاخبار ايضا فلاحظ ثم ان الاحتياط هو الاخذ بما هو اوثق للنفس من
الهلاك في صورة الامتثال الا في صورة الجزم فالاتيان بالواجب المعلوم وترك الحرام كذلك ليس باحتياط فكل ما دل عليه
الدليل كما اقتضاه فليس باحتياط فمثل فعل المشكوك فيه من افعال الصلوة ما لم يتجاوز محله والشك في فعل الصلوة
ما دام وقته باقيا والشك في عدد ركعات الثنائية والثلاثية ما دام في الصلوة واشال ذلك مما يجب
للاصل والاستصحاب فالمظنون العدم وانما ح خروج الوقت في الصلوة والعدول في الفعل اللاحق في امثال ذلك
محال المسلم الاتيان بها وهو مظنون فلا يجب ذلك فيما ذكر اولا يتجاوز الطرفين واصالة البراءة مع ان
الترجيح المذكورات والاحاجة الى التمسك بالقاعدة وان البناء على الاكثر في الرباعية فهو وان كان في خلاف
من الجهة لكن مع ملاحظة الكمية بصلوة الاحتياط فهو ايضا يصير هذا القبيل والحق ان امثال هذه المقامات
لا يحسن ايراده في هذه المسئلة وقد نقل فيه الشهيد ره فانه ذكره في القواعد مما يمكن تحقق القاعدة فيه
مع قطع النظر عن النصوص ووجه القصر انه مما تحري مقتضاه بدركه في قاعدة يقين العمل الجمع القصر والتمام وتحوهما
في قاعدة الاحتياط امثال ما ذكرنا فراجع قال في اخر القاعدة او استيفاء الختن حكم المراة وجها بين الختن
والمراة فالاقرب وجوبه لتساوي الاحتمالين ومن هذا الباب الجمع بين المذاهب مهما امكن في صحة العبادة والمعاملة
اولى مما ذكره ره وهذا باب متسع شائع في الفقه محرر فيه المسئلة فانهم كثيرا ما يستشكلون في حكم الختن من ام

الاتيان

يختلفون في وجوب الاجتناب عن الحرير عليها وذلك لعدم ورود النص عليها بالخصوص فيبقى تكليفهم بما كلف به
نعلم ان تكليفها تكليف الرجل والمرأة فمن يوجب الاحتياط يوجب عليها الاجتناب عن الحرير في الصلوة فقال في
الذكرى يجوز على الخنثى لبسه اخذا بالاحتياط وقال في التذكرة هل يجوز على الخنثى لبس الحرير فيه نظر اخذا بالاحتياط
وقيل لا لاختصاص التحريم بالرجل والخنثى ليست رجلا على اليقين وكذلك في مسئلة الستر قال في الذكرى والاقرب
الحاق الخنثى بالمرأة في وجوب الستر اخذا باليقين للذمة وهكذا ومقتضى ما اخترناه في اصل المسئلة التخيير
ديننا من زيادة التكليف مخالف في كل هذه الفرعية في مسائل الخنثى والاشتباهات فقال الخنثى مخير في مسئلة الحرير
والاشتباهات وان جرت في مواضع الحجر فيها فان ادلة التكليف بسماع مجرد ساعدوا ما ذكروه من وجوب الصلوة
على جميع الثياب الا اشتبه الطاهر بالنجس بنية الصلوة على الثوبين معللا بعدم حصول الامتثال الا بذلك فمن ان
الاكثر اعتبروا مراعات كيفية الذكر فيه الرواية الواردة في جملة بتقبل بدرجة في موارد من كان منهم كذلك
عليهم والتكليف لم يثبت بالصلوة على من هو في نفس الامر الا انما هو الصلوة مع علم اسقاطه
الاجماع على وجوبه ادلة يقين بملاحظة الذكرية مع استناده فتصل يقين الامتثال فالوجوب على الجميع وعدمه
اشرنا سابقا وذهب بعضهم هنا الى وجوب القرعة وضعفه في الذكرى وقال ان محلها الاشكال في مواضع مخصوصة
الموارد القرعة لجمع الناس فيما اشكل من الاحكام مستغنى عن الاجتهاد ففيها الاسلام اقول وان سلم كون القول
بالقرعة ضعيفا لعدم ثبوت الاجماع والاشكال في الاثر لكن ما ذكره اضعف فان الشك بالقرعة في موضع
الحكم بعد ما ثبت تعلق الحكم به مطرد لعموم الحديث الوارد فيها ان القرعة لكل امر مشكل حتى ان السيد الجليل ابن طاووس
ذهب الى القول بالقرعة في الصلوة الى اربع الجهات وقال استنبط الفتاوى في الاحكام بالقرعة فهو مما دل الاجماع
على خلافه وخرج من العموم بالدليل كما صرح هو به في عدة فاقد مما ذكرنا ان ما تخير فيه القرعة مثل انه
الصلوة عند الاستواء والمرجح في الصلوة والتخيير مع الاستواء في الافضلية وعدمها وبين المرجح في الجهات
الاول مع استوائهم في الورود في المزاحمة في الدعاوى والدرب بعد تعارض البينات ونحو ذلك قال والاشكال في
العبادات يأتي ما تقدم ذكرنا والاف الفتاوى والاحكام المشتهرة اجماعا واقول ان ما ذكره من عدم
استعمالها في غير ما ذكروه في العبادات بما في ما نقلناه عن ابن طاووس وان كان ضعيفا ايضا لما اشرنا اليه
سابقا من ان القائل بوجوب الاحتياط استدل بروايات منها قوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك وفيه بعد
سلامة السند وجواز اثبات مثل هذا الاصل بمثل هذا الخبر ان القائل بوجوب الاحتياط يتوقف في الفتوى والعمل
بالاحتياط بينما اذا كان حاصلا من الجمع بين المذاهب كما اشار اليه الشهيد في عدة مواضع فاعلى التكليف تحمل
هذه الكلفة على عباد الله محل الريبة والتوقف على الواقع مع ان ملة ابراهيم سمحة سهلة والعقل والنقل ينفيان
بالكتاب والسنة والرواية مقلوبة على المستدل كما نبه عليه المحقق ان بعض من العلماء عن الاستحباب الى الوجوب
فيما يرد الامر فيها بوجوب وقصد الوجوب فيما يحتمل كونه مستحبا في نفس الامر وهو ايضا مثل ذلك انما هو على القول
بعدم اعتبار نية الوجه واما على اعتبارها فيظهر من اول الاحتياط ان عدم الاعتبار احوط فالوجه هو الاحتياط مع قطع النظر عن عدم
التمكن مما هو مطلوب الواقع من الجهات الاخر ايضا وصيرورة بعض اجزاء المركب مطلوبا لا يوجب مطلوبية نفسه كما لم

ذكره مرارا هذا مع ان بعد ما ورد من الادلة القاطعة في ان الحكم فيما لم يصل الينا فيه نص او دليل شرعي عام او خاص فهو انا
كما اشرنا فلا يبقى لنا ريبة حتى نترك ما لا يريبنا وكذا فيما فقدنا فيه الامارات فان الادلة من العقل والنقل دلت على
ان الحكم فيها التخيير او الاباحة والرجوع الى اصل البراءة لنا فيهما فاين الريبة مع انه لو كان الاحتياط واجبا لم يحتمل
الواردة في علاج التعارض عن ترك الاحتياط لغير الافضل منهما ودلالتها على الوجوب ايضا ممنوع مع انه يمكن ان يمنع
الرواية على المطلوب بان يقال ان الريب هنا بمعنى التهمة بمعنى دع ما يوجب وقوعك في التهمة الى ما لا يوجبه قال الجوهري الريب
الشك والريب ما رابك من امر والاسم الريبة بالكسر وهي التهمة والشك انتهى فيكون معناه الحديث معناه فرح
اتقوا مواضع التهم مع ان الظاهر عدم القصد فيما نحن فيه ان اردنا التشكيك فان المناسب للحمل على الاصل والتخيير
على ما لا يوجب اليقين بالبراءة لا بما يوجب الشك والحمل على ارادة ان لا تشتغل بما يوجب الشك معنى انه بعد تعين
عدم حصول الامتثال به بالشك في حصوله بعيد لانه يلزم التفكيك بين القرينتين فانه يصير معنى قوله الى
ما لا يريبك الى ما لا يوجد معه شك في حصول الامتثال وان حصل اليقين بارتفاع عدم الامتثال وانما قلنا ذلك
لان الشك انما يكون مسبوقا وحدوثه اذا ثبت هناك يقين سابق واليقين السابق هو عدم الامتثال
بالدليل ايضا الى ذلك العدم بل تحصيل اليقين بتحقق الامتثال واللفظ انما يناسب الاول ولكنه لا يصح فالظاهر
هو ترك ما يوجب التهمة ويبعد طهارة الذيل ونظافة الساحة واطلاق التهمة على ما يسلك سبيل الاحتياط
هذا كله مع ان الحكم ان كان الاجتناب عن المكروه فيه الى الحرمة فهو مما يحمل الاستحباب او الكراهة
فيلزم اما اخراج المستحب والمكروه او ارادة مطلق الرجحان من صيغة الامر لعدم جواز استعمال اللفظ في معنييه كما
في محله والتاني يوجب بطلان الاستدلال والاول بعيد فالاولى حمل الرواية على الاستحباب وكيف كان فلا
يقاوم ادلة اصل البراءة فمنها على الاستحباب ومنها ما نقل عن امير المؤمنين انه قال لكميل بن زياد اخوك
فاحتط لدينك بما شئت وفيه بعد الاغماض عن السند انه لا يدل الا على الرجحان بقرينة التقييد بالمشية
غاية الامر الاستحباب فان الظاهر ان المحصور في الاخ في الدين ادعاء من قبل عدم الاعتداد بغير فهو كما ان
حفظ الاخ ورعايته مما هو مستحب مركوز في طبيعته لا حاجة الى الامر به فكذلك لابد ان يكون دينك ولا ما تلك
محتة الشارع من اخذ ما هو حافظ له او يحتاج ان تاخذ بما هو الحافظ له بما شئت ومنها ما رواه الشيخ عن
محمد بن سماعة عن سليمان بن داود عن عبد الله بن وضاح قال كتبت الى العبد الصالح يتوارى القرص ويقبل الليل
ارتفاعا ويستر عنا الشمس وترتفع فوق الجبل حمرة ويؤذن عندنا المؤذنون فاصلي حينئذ وافطر ان كنت صائما او
انتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل فكتب الي ارى لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة وتاخذ بالحائطة لدينك
بعد الاغماض عن السند انه محمول على الاستحباب بقرينة ان الظاهر ان الحمرة المذكورة فيها هي المترددة بين كونها من مطلع الحمرة
او من نور الشمس فوق الافق الاخذة على ذروة الجبل على القول بكفاية استتار الشمس بحسب الافق وحينئذ
والجدران ونحوها ومع ذلك فلا ريب في وجوب الاحتياط لاصل استصحاب عدم الغروب وان شئت فقل الاصل اشتغال الذمة
بصلوة المغرب على الظاهر لعدم اطلاق اشتغال الذمة فان الظاهر من حال المكلف التمكن من الشرط والوقت
في تحققه كونه متمكنا بالفعل فيصح ان يقال لو فعل الصلوة لما اجزاه ذلك وبعضهم قال انه مستحبا وقد عرفت ان

والتي ذكرنا فيها الاحتياط

ففي الجهات الاولى انه يتخير المتبع الاستواء

بالأصل لا يجري في مثله وقد ذكرنا في بحث الأمر بالأمر بعقد البراءة ما يوضح هذا المطلب جدا لكن قال لا يرد الأول على
كما لا يخفى على من لاحظ الأسلوب ومنها ما رواه الشيخ عن يحيى بن السندي وعن صفوان عن عبد الرحمن بن الحجاج
قال سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجلين أصابا صيدا وهما محرمان الجزاء بينهما أم على كل واحد منهما جزاء فقال لا بل عليهما
جميعا ويجزي كل واحد منهما الصيد فقلت إن بعض أصحابنا سألني عن ذلك فلم أدر ما عليه فقال إذا أصبتم مثل هذا فلم تدروا
فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه وتعلموا وفيه بعد سلامة السند أن ذلك إنما في العمل بالأصل الذي هو شرط بالفحص
عن الدليل عند مظنته وهو موقوف على التتبع التام كما سنذكره فكان الآن لا يمكنه الحكم بأصالة البراءة حتى يفحص
عن الأدلة فلذلك أمر بالاحتياط لأنه عليه السلام كثيرا ما يظهر لهم الأحكام مجملا بالإجمال ولم يعرفوه بالتفصيل ويردونهم ويكلفون
بالسؤال والتفصيل سيما بمبادئ أحكامهم في مثل أسئلة جزاء الصيد ونحوه وقد عرفت ما بين هذا المقصد
والمبحث الاستصحابي في الشرع [illegible] وما في الجواب [illegible]
مما ثبت فيه اشتغال الذمة بشيء مجمل كالهديات والظهار واحد معين عند الشارع مبهم عند المكلف وذلك مما لا
في وجوب الإتيان بما يحصل اليقين ببراءة الذمة وقد عرفت بطلانه بما لا مزيد عليه ودعوى عدم الخلاف مع ما عرفت
كلام [illegible] ونقله الأقوال الثلاثة كما ترى ومنها ما رواه ابن أبي جمهور في عوالي اللئالي عن العلامة مرفوعا إلى زرارة قال
سألت الباقر عليه السلام فقلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيهما نأخذ فقال يا زرارة خذ
بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي إنهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم فقال
خذ بقول أعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك فقلت إنهما معا عدلان مرضيان موثقان فقال انظر ما وافق منهما
مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم فإن الحق فيما خالفهم قلت ربما كانا معا موافقين لهم أو مخالفين فكيف
أصنع فقال إذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط فقلت إنهما معا موافقان للاحتياط أو
مخالفان له فكيف أصنع فقال إذن فتخير أحدهما فتأخذ به وتدع الآخر وفيه بعد تسليم السند أنه معارض
بما دل على التخيير أو براءة الذمة عن التكليف من جهة التساقط والرجوع إلى الأصل كما سيجيء في آخر الكتاب إن شاء الله
بل ببعض أخبار التوقف على الأخذ بأحدهما من باب التسليم أيضا غاية الأمر [illegible] تلك الأخبار الواردة في العلاج
ثم إنها ترجع إلى أصل البراءة أيضا فالأولى حمل الرواية على نظائرها على الاستحباب وقد يؤيد ذلك بصحيحة عبد
الرحمن بن الحجاج عن أبي إبراهيم عليه السلام قال سألته عن الرجل يتزوج المرأة في عدتها بجهالة أهي ممن لا تحل له أبدا فقال
لا أما إذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما تنقضي عدتها وقد يعذر الناس في الجهالة بما هو أعظم من ذلك فقلت
بأي الجهالتين أعذر بجهالته أن يعلم أن ذلك محرم عليه أم بجهالته أنها في عدة فقال إحدى الجهالتين أهون من الأخرى
الجهالة بأن الله حرم عليه ذلك وذلك أنه لا يقدر على الاحتياط معها فقلت فهو في الأخرى معذور قال نعم إذا انقضت
عدتها فهو معذور في أن يتزوجها الحديث فظهر من الرواية جواز ترك الاحتياط مع إمكان أن يحصل العلم بانقضاء
العدة وأن الاحتياط الحسن كما يشعر به كلمة أهون **تنبيه** لا إشكال في جواز إعمال أصل البراءة قبل الشرع سيما
في الأشياء النافعة الخالية عن المضرة بل العقل يحكم بالإباحة كما مر وأما بعد بعث النبي وبسط الشريعة فلا ريب
للمكلفين دون كثير من المنافع [illegible] لم تبلغ عقولهم [illegible] ونهيه عنها وكثير من الأمور الحسنة لم يبلغ عقولهم إلى

[illegible] فيها بعض [illegible] القرب في تركها مأمورا بها فيها ثم يبلغ حقيقة الأمر بجهة عدم كونهم مجاورين في خدمة الحجة
في صحبته بمرة دون [illegible] في كونه ذلك باقيا على حالته الأولى أو ورد فيه حكم فلا يحكم العقل إلا بالإباحة جزما للخوف
والإبعاد العقلي والسؤال فسر إذا لم يبلغهم شيء بعد ذلك فيحكم العقل بالإباحة والبراءة ثم [illegible] هذه الحجة إلى
الغيبة بل يصير ذلك فيها أظهر فلا يجوز العمل بالأصل من دون فحص لذلك ولأنه يجب التطلع بأحكام الشرع في غير الضروريات
الأمر عليه ولم يثبت لإعمال أصل البراءة شرط غير ذلك ولكن بعض المتأخرين ذكر لجواز العمل بأصل البراءة وأصالة
البقاء وأصالة عدم تقدم الحادث شروطا ثلاثة ونحن نذكرها ونجيب كلامه بما لا يحتاج إليه أو لا يمكن توجيهه بطول
الكلام برفعه الأول أن لا يكون إعمال الأصل مثبتا لحكم شرعي من جهة أخرى مثل أن يقال في الإنائين المشتبهين الطاهر
والنجس الأصل عدم وجوب الاجتناب عن أحدهما فإنه يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الآخر أو يقال في الملاقي لأحدهما
[illegible] بقية الأصل عدم بلوغه كرا فإنه يوجب الاجتناب عنه أو يقال في الكر المسبوق بحصول الملاقاة للنجاسة
عدم تقدم حصول الكرية فإنه يوجب الحكم بالنجاسة والثاني أن لا يتضرر بسبب التمسك به مسلم مثل أن فتح إنسان قفصا
لطائر فطار أو حبس شاة فمات ولدها أو أمسك رجلا فهرب دابته فإن التمسك بالأصل يوجب تضرر المالك ويمكن
أن يندرج تحت قاعدة الإتلاف لوجوب الضمان أو يكون الراوي [illegible] لا ضرر ولا ضرار بما يشمل الحكم فلا بد للمفتي من التوقف
لصاحب الواقعة القطع الثالث أن لا يكون ذلك الأمر جزء عبادة مركبة بل المثبت لتلك الأجزاء هو النص وفي كل
نظر أما الأول فإن العقل يحكم بجواز التمسك بأصل البراءة إذا لم يثبت دليل على شيء فإذا ذكر وجه الاستدلال بعدم شغل
الذمة من جهة أخرى فلا وجه لمنعه لأن ذلك دليل آخر ولم يذكر ذلك إثبات الحكم من غير دليل مثلا إذا شك في شغل
ذمته بدين عظيم وكان له مال يستطيع به الحج أو لا فالتمسك بأصل البراءة عن ذلك الدين يوجب الحج عليه
وذلك غير مخالف للعقل ولا النقل بل هو موافق لهما وأما ما ذكره من الأمثلة التي أوجبت وقع عنده في هذا الشرط فقوله
غير منطبق على مدعاه أما الأول فلأن الدليل قام على وجوب اجتنابهما من النص والإجماع ولذلك لا يجوز التمسك بالأصل
وأما ما لا دليل عليه بالخصوص كالشبهة الحرام في دراهم محصورة فلا دليل على وجوب اجتناب الجميع ويمكن جريان الأصل فيه
ولا مانع من استلزامه الحكم بوجوب الاجتناب عن الباقي [illegible] ملاحظة الأخبار الواردة فيه كما تقدم وأما الثاني
فإنه فرض فيما حصل الملاقاة تدريجا والاتفاق بين ماء في الغدير بعد ما كان كرا غاية الكثرة فلا يضر الأصل وفي
نقول إن التمسك بأصالة عدم الكرية صحيح ولا يوجب ذلك الحكم بوجوب الاجتناب عما لاقاه لمعارضته باستصحاب طهارة
الماء وطهارة الملاقي ولو فرض محل يستلزم حكما كالوارد [illegible] لذلك الماء تطهير محض ولا مانع من استلزام التمسك بأصالة
عدم الكرية فيه الحكم بعدم جواز التطهير منه كما أشرنا كما أن التمسك بأصالة طهارة الماء لا يوجب رفع الاجتناب عنه
وجوب التوضي فلا يجوز التيمم وأما الثالث ففيه أن المراد بأصل عدم تقدم الحادث التمسك بالعدم الأزلي
بالنسبة إلى وجود ذلك الحادث بعينه حتى الأصل عدم تقدم ذلك الحادث على الزمان الذي علم بوجوده سواء كان
الزمان ظرف الحصول في الواقع أو ظرف العلم فقط وأما إذا لوحظ أحد الحادثين بالنسبة إلى الآخر فلا يمكن التمسك
تقدم وجود أحدهما على الآخر ونسبة التقدم والتأخر في الوجود إليهما متساوية فلا يمكن التمسك بأصالة عدم تقدم أحدهما
على الآخر وهذا هو الوجه في عدم الجواز فيمكن أن يقال إذا استعمل من ذلك الماء ثم علم بالنجاسة وشك في أن

الكرّ مقدمة او وقوع النجاسة وان الاستعمال هل كان بعد النجاسة او قبله فيمكن ان يتمسك باصالة عدم تقدم
النجاسة على الاستعمال وذلك ليس لاصالة عدم تقدم احد الحادثين على الآخر بل لان العلم بالنجاسة لما كان متأخراً
عن الاستعمال واصالة العدم الملحوظة بالنسبة الى النجاسة مستصحبة الى آن العلم بها فيظن بقاؤه عند حصول
الفعل والاستعمال ايضا فعدم حصوله في حال بقائه عدم النجاسة وهذا لا غائلة فيه واما الثاني فالاقوى فيه
ان نفي الضرر من الادلة الشرعية المجمع عليها ولا ريب فيه [illegible] وقد عرفت انه لا يجوز التمسك باصل البرائة مع
ثبوت الدليل بل يجب التفحص عن الدليل فان ثبت الضرر وتحقق اندراج محل النزاع فلا اشكال في عدم الجواز وان
ثبت عدمه فلا اشكال في الجواز وان شك فيه فكذلك ايضا لعدم ثبوت الدليل فلا يحصل لما ذكره والمشهور [illegible]
اما بحث قاعدة الاتلاف لصدق قوله عليه السلام [illegible] وقوله لا ضرر ولا ضرار [illegible] في الاسلام
فقه الحديث فنقول لا ريب انه ليس بانيا على حقيقته يعني نفي الوجود الضرر في الاسلام في غاية الكثرة فاما الارادة
النفي النهي يعني يحرم الضرر والاضرار او المراد النفي هو الضرر الخالي عن الجبران فالقصاص [illegible] مع الجبران [illegible]
لقتل النفس عدوانا وكذا مقاصة الحق والغرامة من الغاصب [illegible] فان قلنا ان المراد
النهي فلا دلالة فيها على الضمان في المذكورات لان غاية العقاب على تلك الافعال اما الضمان فيحتاج الى دليل آخر مثل [illegible]
الاتلاف واما على ابقائها على حقيقتها وتقييدها بعدم الجبران فلم يدل على الضمان ايضا لان [illegible]
للعباد ولم يشرع لهم ضررا بغير جبران فكلما [illegible] من اقسام الضرر [illegible] الجبران [illegible] ذلك
[illegible] حصل من فعل المكلف وان لم يرخص [illegible] فيه جبران فضلا عن عدم الجبران [illegible] الضرر
من المكلف [illegible] كان بلا جبران بل جعل الله تعالى لكل ضرر جبرانا [illegible] وان [illegible] المكلف [illegible]
وان الجبران يتعلق بمال الضار [illegible] الضرر [illegible]
بل وعدم [illegible] ويندرج في [illegible] الاول مثل ثبوت [illegible]
[illegible] هذا الضرر [illegible] بثبوت الخيار ولكن [illegible] في مثل الامثلة [illegible]
[illegible] على المكلف الغرامة والالزام بالضرر وهو حرام [illegible]
ان يبقى [illegible] العلم [illegible] الى الرجوع الى القاعدة الاولى
وهو خارج عن الاستدلال بنفي الضرر ان حكاية سمرة بن جندب المشتملة على هذا اللفظ التي رواها الاصحاب
على نفي الضرر [illegible] في تفسير [illegible] في الصحيح عن [illegible] عن الصادق قال ان سمرة [illegible]
[illegible]
[illegible] الحكم بلزوم الجبران [illegible]
[illegible] الزيادة [illegible] الرواية [illegible] كما ذكرنا [illegible] قاعدة
[illegible] الرجوع الى [illegible]
[illegible] الرواية عدم [illegible] لا [illegible]
[illegible] بنفي الضرر [illegible] في البيع فان الله تعالى لم يجعل البيع [illegible]

النجاسة

ونفي الضرر

هو من اظهر [illegible] فيكون معنى الرواية لم يرض لعباده بضرر لا من جانبه ولا من جانب بعضهم لبعض
وهذا معنى ثالث للرواية وهو الاظهر بالنسبة الى الرواية وبالنسبة الى العقل وعمل الاصحاب وهو نظير استدلالهم بنفي العسر
والحرج ولذا اخرنا الكلام الى هنا فلا بأس ان نشرح هذا المقال ونبين جلية الحال فان كلامهم خال عن بيانه ولم نقف
لهم على شيء في توضيح هذا المقصد وتبيانه مع انه في غاية الاجمال ونهاية الاشكال فنقول وعلى الله الاتكال
فنقول قد تداول العلماء الاستدلال بنفي العسر والحرج ونفي الضرر في الموارد الكثيرة غاية الكثرة سواء كان الضرر من
جانب الله تعالى او من جانب العبيد والآيات والاخبار الدالة على نفي العسر والحرج كثيرة وبعضها صريح في العموم واما
نفي الضرر فقد ذكر في التذكرة قوله لا ضرر ولا ضرار في الاسلام ومن طرق الخاصة كثيرة اشهرها في حكاية سمرة بن جندب
منها ما رواه في الكافي والتهذيب في الموثق لابن بكير عن زرارة عن الباقر قال ان سمرة بن جندب كان له عذق
في حائط لرجل من الانصار وكان منزل الانصاري بباب البستان وكان يمر به الى نخلته ولا يستأذن فكلمه الانصاري
ان يستأذن اذا جاء فابى سمرة فلما ابى جاء الانصاري الى رسول الله ص فشكى اليه فاخبره الخبر فارسل اليه رسول الله ص وخبره
بقول الانصاري وما شكاه وقال اذا اردت الدخول فاستأذن فابى فلما ابى ساومه حتى بلغ من الثمن ما
شاء الله فابى ان يبيعه فقال لك بها عذق يمد لك في الجنة فابى ان يقبل فقال رسول الله ص للانصاري
اذهب فاقلعها وارم بها اليه فانه لا ضرر ولا ضرار [illegible] في الاسلام وروى [illegible] عن الصادق قال ان الجار كالنفس غير مضار
ولا آثم [illegible] وقد تقدمت ومعنى العسر والحرج هو المشقة والضيق ومعنى الضرر [illegible] قابل الانتفاع و
الكلام في تفاوت معنى نفي الضرر فالضرر المنفي عن فعل الله تعالى مثل رخصة القعود في الصلاة والافطار في الصوم
للمريض [illegible] افعال العباد كتكليف الاولاد [illegible] بما يكون حرجا [illegible] تلك المذكورات [illegible] على التكاليف
[illegible] التكليف [illegible] نجاسة الحديد [illegible] الاولى
للمذكورات بعنوان العموم كيف يجتمع مع ما نشاهد من التكليف بالجهاد والحج والصوم في الصيف [illegible]
هو مجاهدة النفس [illegible] ودفع الشكوك والشبهات والتولي عن [illegible]
الابهام والشك هل المذكورات حد [illegible] الى العرف او اللغة والثالث [illegible] واصل العدم
عنها [illegible] الدليل [illegible] الادلة وعلى الثاني فهل [illegible] الادلة او يرجع الى الترجيحات
بينها [illegible] والسر [illegible] التكاليف [illegible]
[illegible] الكلام في نفي الضرر فانا نرى التكليف بالخمس والزكاة [illegible]
عن سائر الوجوه فنقول ان الذي يقتضيه النظر في مجامع الكلام [illegible] التكاليف الشاقة
في الشريعة ان العسر والحرج والضرر المنفية [illegible] التكليفات الثابتة [illegible]
[illegible] الاوساط من الناس الذين هم الاصحاء الخالون عن المرض والعجز والعذر [illegible]
الاصل [illegible] عند عامة الناس [illegible] فنقول ان
الله لا يريد بعباده العسر والحرج والضرر الا ما [illegible] التكاليف الثابتة [illegible] الاوساط
الذين هم الاصحاء الخالون عن المرض والعجز والعذر [illegible] التكاليف الثابتة [illegible] الاوساط

اذهب فاقلعها وارم بها

وهم الاعلمون فالباقي بنفي ما لم يثبت اصله او ثبت ولكن يلزم الاستلزام هذه الزيادة ثم ان ذلك البقاء ان كان من
الشارع كالقصر والافطار والعفو والاضطجاع في الصلوة والتيمم واكل الميتة في الاضطرار والتقية ودفع البيض والبيع
قبل الاختبار وثبوت الخيارات في البيع وجواز تزويج المرأة من دون نظر ولا وصف ودفع المشقة الاقارب والمرأة الحياء
وانا من جهة القيم كجواز الاجتهاد في الجزئيات كالقبلة والوقت او الكليات كالاحكام الشرعية للعلماء وهذا
المذكورات من باب الدليل والا فلا فائدة في الاستدلال بها تنفي الضرر كحرمة البيع تقاوم قاعدة الضرر وينفيها
من وجه ويحكم بالاختيار ترجيحا للثاني من جهة العقل والنقل وغيرهما ولو كانت من باب الاصل الا ما وجدت الدليل
انه يشكل الامر في الاضرار لو استلزم نفيه تضرر الغير اذ ... استلزم التصرف في ملكه تضرر الغير وترجيح نفعهم
ع والاولى ان يقال انه يجوز لانه لا يتضرر الجار عدم تضرره نفسه بتركه ... بعموم الضرر ... فيحكم بنفي الضرر
عنه ولا ينافي الاكتفاء بما قل الضرر ... الامر بينهما ... اختيار اقل ... ويجب دفع الضرر عن الجار من تضرر
فلاحظ الروايات الواردة في حكاية سمرة كما تقدم ... الجمع بين الحقين بان يستأذن سمرة في الدخول ويبيع
... على العتيق ... فلم يرض فحكم بقلعها ورميها فان تصرف سمرة كان في ملكه ولكن ... بتضرر الانصاري
فظهر ان التصرف في ملكه مع تضرر الجار اذا امكن دفعه بحيث لا يتضرر نفسه حرام كنفي نعم لو تعذر الاضرار فهو ...
وهو ... فيه وهو احد محتملات حكاية سمرة كما يظهر من رواية ابي عبيدة ... قال ما اريك يا سمرة الا
مضارا اذهب يا فلان فاقلعها واضرب بها وجهه وكذا سائر الاخبار مطلقة لا يمكن حملها على ذلك الاطلاق ...
اتفاقهم على العدم ... الكلام في معنى الضرر والضرار قال ابن الاثير معنى ... لا يضر الرجل اخاه فينقصه
من حقه والضرار فعال من الضر ... على اضراره بادخال الضرر عليه والضرر فعل الواحد والضرار فعل الاثنين
ابتداء الفعل والضرار الجزاء عليه ... الضرر ما تضر به صاحبك وتنتفع به والضرار ان تضره من غير ان تنتفع
وقيل هما بمعنى واحد وتكرارهما للتاكيد ... وقيل الضرر هو الاسم والضرار المصدر فيكون نهيا عن الفعل الذي هو
المصدر وعن ايصال الضرر الذي هو الاسم ... ان حرمة الضرار على المعنى الاول لا يستلزم حرمة ...
اذ لا يعقل ... ان ... هو الضارة ... الثالث فقد ظهر ما ... وما استثناه
الكتاب ... ما ذكره من ابانه من القصر فلا وجه له اذ ورود النص في كون الشيء جزء عبادة لا يدل على انتفاء جزء ... وما
ما ورد في بيان العبادات كصحيحة حماد وبعض الاخبار الواردة في بيان الوضوء ... العدم ... على الاكثر ...
وعدم ... الواجب المستحب ... سائر الاشتباهات التي ... ذكرها الاكثر ... لاحظها
الماهية بصفة المطلق **قانون** استصحاب الحال وهو كون حكم او وصف يقيني الحصول في الآن السابق
مشكوك البقاء في الآن اللاحق والمراد من الشك اعم من التساوي والطرفين ليشمل ظن البقاء وظن ... كما
زاد العدم ... هنا هو الاحتمال الراجح المرجوح ... لان بناءهم في الحجية على حصول الظن ... لنا
... الشك لانا لا ننقض اليقين الا باليقين ... بالاخبار الآتية فلا ... بكون البقاء حجة
ايضا فالاستصحاب عندنا قد يستند في حجيته الى الظن الحاصل من جهة اليقين السابق وقد يستند في حجيته الى
... وهو لا يستلزم حصول الظن الآن ... اعتبارية مبتنية على الاعتماد بالظن الحاصل من الوجه السابق

استصحاب في الكلام

الثابت وهو مشكل واعلم ان الاستصحاب انما يجري فيما يحصل فيه الاحتمال بالعلم استمراره او بعدم استمراره فليس كل
والاوقات في ذلك بين الموقت وغير الموقت ولا بين الاحكام الطلبية والوضعية وما قيل بعدم جريانه في الاحكام
الطلبية لانها انما امراو نهي وكل منهما اما موقت او غير موقت وعلى التقدير بين اما يدل على التكرار او لا
الفور وعدمه ولا معنى للاستصحاب في شيء منها لان ما يفعل في الوقت فهو بحسب الامر وما يفعل خارج الوقت
يحتاج الى دليل في غير الموقت فان قيل بالتكرار فهو من مقتضى التكرار وان لم نقل فهو من مقتضى الامتثال اللازم
بعد حصول الاشتغال الذمة بها المستلزم لوجوب ابراء الذمة فهو من باب الكلام اذ الشك فيه يحصل في التكليف
الوقت كمن شك في وجوب اتمام الصوم لو حصل له مرض في اثناء النهار مع شكه في انه مبيح للفطر ام لا وكذا في
صورة الدلالة على التكرار وغيره وهذا واضح فسر ان الاستصحاب في الاحكام الوضعية على ما ذكره المتوهم ايضا
فيما كان من قبيل الموقت كالخبر او التأبيد والدوام كالزلزلة ويجري في بعض المطلقات كالتغير بالنجاسة الذي
هو سبب للتنجيس والطهارة الذي هو شرط لجواز الدخول في الصلوة وانت خبير بان الكلام في الازل فهو
جار فيه كما ذكرنا سابقا لامكان حصول الشك فيها والاحتياج الى التمسك بالاستصحاب فيها الاجزاء الجزئيات
واضح وهو انما يجري في نفس السبب كالوقت في بقاء التغير كالوضع المتغير جسم طاهر الوقت او في السبب
هو الحاصلة من النجاسة وانما الحكم الشرعي الذي هو وجوب الاجتناب عنه وترتب عليه حال الطهارة فظهر مما ذكرنا
ان الاستصحاب يجري في الاحكام الطلبية والتخييرية الابتدائية والوضعية وما يستتبعها من الاحكام الطلبية
ثم ان الاستصحاب ينقسم على اقسام كثيرة فتارة من جهة الحال السابق انه الوجود او العدم وانه ما ثبت
الشرع او العقل او الحس وان ما ثبت من الشرع منطوق او غيره وهل يثبت بالاجماع او غيره من الادلة وتارة من
جهة الدليل فقد يكون الدليل ثابتا يقينا انا نعلم انه له من دليل في نفس الامر ثابت انه الى ... وهو قد يكون ما ...
معلوما لنا ولكن وقع الشك في حصوله وقد يكون معلوما ويحصل الشك في صدقه على الشيء الحاصل وقد لا
معلوما لنا الا ... وتشك في حصوله او في صدقه على شيء حاصل وقد لا يكون ثابتا بل يشك في ان الشيء الفلاني
هل هو من الادلة ام لا ويجري الشك فيها وتارة من جهة حصول الحكم السابق فقد يثبت الحكم في الجملة والمبهم شيء من الاستمرار
الاستمرار ... وقد يثبت الحكم مع الاستمرار في الجملة وقد يثبت الحكم مع الاستمرار المقيد بغاية معينة واختلف كلام
في حجيته وعدمه في المقامات الثلثة قال المعتبر يقع استصحاب الحال ان الحكم الفلاني قد كان ولم يعلم عدمه وكل
ما هو كذلك فهو مظنون البقاء وقد اختلف في حجية الاستدلال به لافادته ظن البقاء وعدمها لعدم افادته اياه فاكثر
المحققين كالمرتضى والشيخ والغزالي على صحته واكثر الحنفية على بطلانه فلا يثبت به حكم شرعي ولا فرق عندي
محتجين بين ان يكون الثابت به نفيا اصليا كما يقال فيما اختلف في كونه نصابا انه لم تكن الزكوة واجبة عليه والاصل
بقاؤه او حكما شرعيا مثل قول الشافعية في الخارج من غير السبيلين انه كان قبل خروج الخارج متطهرا والاصل
البقاء حتى يثبت معارض والاصل عدمه ثم ما ذكره ويظهر منه ان من قال بالحجية لم يفرق بين ما استصحاب الشرع
وغيره والنفي الاصلي الذي ذكره اعم من البراءة الاصلية التي يعبر عنها باستصحاب حال العقل بل يمكن ادراج
استصحاب الشرع وغيره والنفي الاصلي الا ... البقاء ... الحكم الشرعي كالرطوبة والبرودة ايضا فيه لان استصحاب البقاء

لا يتم باعتبار استصحاب عدم المزيل فليتأمل ولكن المحقق الخوانساري في شرح الدروس في بحث الاستنجاء بالاحجار
وهو ينقسم الى قسمين باعتبار انقسام الحكم المأخوذ فيه الى شرعي وغيره ومثل الاول بنجاسة ثوب او بدن وللثاني
برطوبته ثم قال وذهب بعضهم الى حجيته بقسميه وبعضهم الى حجية القسم الاول فقط [illegible]
جميع ما يتعلق بالحكم الشرعي وغيره مثل [illegible] العدم الذي هو اصل في كل حادث [illegible] ومنها عدم نقل
اللفظ عن المعنى اللغوي وعدم تعدد الوضع وعدم التغيير [illegible] وعدم التذكية في الجلد المطروح ومثل
بقاء المعنى اللغوي على حاله واصالة بقاء المفقود وهو يستلزم كون مثل اصالة عدم النقل واصالة بقاء المعنى
اللغوي خلافيا وبعضهم ذهب الى استصحاب حال الشرع [illegible] ثبت بالاجماع او بغيره [illegible] دون الثاني كالغزالي
وذهب المحقق الخوانساري الى حجية الاستصحاب بالمعنى المشهور من اثبات حكم في زمان لوجوده في زمان سابق عليه
بكلا قسميه الذين نقلنا [illegible] ثم قال في حجية الاستصحاب بمعنى آخر وهو ان يكون دليل شرعي على ان
الحكم الفلاني بعد تحققه ثابت الى حدوث حال كذا مثلا معين في الواقع بلا اشتراط بشيء اصلا
فيلزم الحكم باستمراره الى ان يعلم وجود ما جعل مزيلا له ولا يحكم بنفيه بمجرد الشك في وجوده واستدل عليه
بانه اذا كان امر او نهي بفعل الى غاية مثلا فعند الشك بحدوث تلك الغاية لو لم يمتثل التكليف المذكور
لم يحصل الظن بالامتثال والخروج عن العهدة وما لم يحصل الظن لم يحصل الامتثال فلا بد من بقاء ذلك التكليف
حال الشك ايضا وهو المطلوب وثابت ايضا بالروايات الآتية ثم قال فان قلت هذا كما يدل على حجية ما ذكرته
يدل على حجية ما ذكره القوم لانه اذا حصل اليقين في زمان فينبغي ان لا ينقض في زمان آخر بالشك نظرا
الى الرواية وهو بعينه ما ذكروه قلت الظاهر ان المراد من عدم نقض اليقين بالشك انه عند التعارض لا ينقض
والمراد بالتعارض ان يكون شيء يوجب اليقين لولا الشك وفيما ذكروه ليس كذلك لان اليقين بحكم في زمان
ليس مما يوجب حصوله في زمان آخر لولا عروض الشك وهو ظاهر ثم قال فان قلت هل الشك في كون الشيء
مزيلا للحكم مع اليقين بوجوده كالشك في وجود المزيل او لا قلت فيه تفصيل لانه ان ثبت بالدليل ان ذلك
الحكم مستمر الى غاية معينة في الواقع ثم علمنا صدق تلك الغاية على شيء وشككنا في صدقها على شيء آخر
فح لا ينقض اليقين بالشك واما اذا لم يثبت ذلك بل انما ثبت ان ذلك الحكم مستمر في الجملة ومزيله الشيء
الفلاني وشككنا في ان الشيء الآخر ايضا مزيل له ام لا فح لا ظهور في عدم نقض الحكم وثبوت استمراره انتهى [illegible]
ذكره [illegible] في الغايات [illegible] وقال المحقق السبزواري في الذخيرة بعد نقل الاستدلال على نجاسة الماء القليل
الكثير الذي سلب الاطلاق عنه بعد ما امتزج بالمضاف النجس بان [illegible] المضاف قبل امتزاجه بالكثير كان نجسا
فيه الحكم المذكور الى ان يثبت الرافع لان اليقين لا ينقض الا باليقين واذا ثبت نجاسته بعد الامتزاج يلزم منه
نجاسة الجميع لان الكثير المذكور بعد سلب الاطلاق عنه [illegible] بذلك المضاف الممتزج به ويرد عليه ان
التحقيق ان استمرار الحكم تابع لدلالة الدليل الدال على الحكم فاذا دل الدليل على استمراره كان ثابتا والا فلا
فما هنا لما دل الاجماع على استمرار النجاسة في المضاف [illegible] الى زمان ملاقاته مع الماء الكثير حكمنا به وبعد الملاقاة
فالحكم مختلف فيه فاثبات الاستمرار يحتاج الى دليل لا يقال قول ع في صحيحة زرارة ليس ينبغي لك ان

ان تنقض اليقين ابدا بالشك ولكن تنقضه بيقين آخر يدل على استمرار احكام اليقين ما لم يثبت الرافع لانا نقول التحقيق ان
الحكم الشرعي الذي تعلق به اليقين اما ان يكون مستمرا بجعل الله تعالى له دليلا في الحكم باستمراره بظاهره ام لا وعلى الاول
في رفعه على اقسام الاول [illegible] اذا ثبت ان الشيء الفلاني رافع لحكمه لكن يقع الشك في وجود الرافع والثاني ان الشيء
رافع للحكم لكن معناه مجمل فيقع الشك في كون بعض الاشياء هل هو فرد له ام لا والثالث ان معناه معلوم وليس
بمجمل لكن وقع الشك في اتصاف بعض الاشياء به وكونه فردا له لعارض كتوقفه على اعتبار متعذر او غير ذلك والرابع
وقع الشك في كون الشيء الفلاني هل هو رافع للحكم المذكور ام لا والخبر المذكور انما يدل على النهي عن النقض بالشك
انما يعقل في الصورة الاولى من تلك الصور الاربعة دون غيرها من الصور لان في غيرها من الصور لو نقض الحكم
بوجود الامر الذي يشك في كونه رافعا لم يكن النقض بالشك بل انما حصل النقض باليقين بوجود ما يشك في كونه رافعا
او باليقين بوجود ما يشك في استمرار الحكم معه لا بالشك فان الشك في تلك الصور كان حاصلا من قبل ولم يكن
نقض وانما حصل النقض حين اليقين بوجود ما يشك في كونه رافعا للحكم بسبب ان الشيء انما يستند الى العلة التامة
او الجزء الاخير منها فلا يكون في تلك الصور نقض الحكم اليقيني بالشك وانما يكون ذلك في صورة خاصة غيرها فلا عموم
في الخبر ثم [illegible] وهو انه يدل على انه لا يجوز العمل بالاستصحاب في بعض الصور الذي هو ما عدا الرابع ولكن [illegible]
وجود [illegible] في غير هذا الموضع نفي الحجية في الاستصحاب في الامور الخارجية [illegible] الى ثمانية الاول
الحجية مطلقا والثاني عدمها مطلقا والثالث الحجية في نفس الحكم الشرعي دون الامور الخارجية والرابع العكس
والخامس الحجية في نفس الحكم الشرعي اذا ثبت بغير الاجماع والسادس الحجية فيما اذا كان وضعيا دون غيره والسابع
فيما اذا كان مستمرا الى غاية معينة وحصل الشك في حصول الغاية والثامن الحجية فيما اذا كان الشك في حصول
المعلوم الرافعية لا غيره والاظهر هو القول بالحجية مطلقا كما هو ظاهر اكثر المتاخرين لنا وجوه من الادلة الاول ان
الوجدان السليم يحكم بان ما ثبت وجوده او عدمه في حال او وقت ولا يحصل الظن بطرو عارض يرفعه فهو مظنون البقاء
وعلى هذا الظن بناء العالم واساس عيش بني آدم من الاشتغال بالحرث والتجارة وبناء الدار والبستان وارسال الكتب
الى البلاد البعيدة والمسافرة الى الجزائر والبلاد الواقعة في السواحل والقرى [illegible] العقلاء الاذكياء من دون
[illegible] عليهم وهذا الظن ليس [illegible] الى ان [illegible] جاز ان [illegible]
لما تتبعنا الامور الخارجية من الاعدام والموجودات وجدناها باقية مستمرة بوجودها الاول غالبا على حسب استعدادها
وتفاوتها في مراتبها فنحكم فيما لم نعلم حاله بما وجدنا في الغالب الحاقا بالاعم الاغلب فان كل نوع من انواع الممكنات
[illegible] الحكم [illegible] ذلك النوع الحاصل والاستعداد [illegible] يقتضي مقدارا [illegible]
والاستعداد الحاصل للانسان يقتضي مقدارا منه وللفرس مقدارا آخر وللحشرات مقدارا آخر ولدود القز والذباب
مقدارا آخر وهكذا فههنا مرحلتان الاولى اثبات الاستمرار في الجملة والثانية اثبات مقدار
في الجملة بملاحظة حال غالب الممكنات مع قطع النظر عن تفاوت انواعها [illegible]
الذي هو من جملتها فالحكم الشرعي مثلا نوع من الممكنات قد يلاحظ من جهة ملاحظة مطلق الحكم وقد يلاحظ من جهة
مطلق الاحكام الصادرة من الملك العليم وقد يلاحظ من جهة ملاحظة سائر الاحكام الشرعية فاذا اردنا الحكم

في مستصحبات الحكم الشرعي فالحجة الظن الحاصل ادعيناه من ملاحظة اغلب الاحكام الشرعية لانه لا استيعاب ولا [illegible] ان
ذلك بملاحظة احكام سائر الملل وعادات سائر العقلاء ثم ان هذا الظن الحاصل من جهة الغلبة في الاحكام الشرعية
محصله انا رأينا ان اغلب الاحكام الشرعية مستمرة بسبب ادلتها الاولية لا انه ليس لها احكام آنية مختصة ببيان الصدور
بل انهم من جهة ان المرجع [illegible] من الدليل انه ربما استمر ذلك الحكم الاولي دون دلالة الحكم الاول على الاستمرار ولا
رأينا منه في مواضع غير عديدة انه اكتفى بحيث ان الحكم بالامر المطلق القابل للاستمرار وعدمه ثم علمنا ان مراده كان من
الامر الاول الاستمرار [illegible] يظهر مراده من الاستمرار وعدمه بالاستمرار ونعرف ان مراده هنا ايضا من الامر الاستمرار
بالاغلب فيحصل الظن بالدليل ونحكم ان الشارع بالاستمرار وكذلك الكلام في موضوعات الاحكام من الامور الخارجية
علة البقاء او ربما الظن القوي ببقاء ما هو مجهول الحال من الاحكام [illegible] الا بوجود علته فنعلم ان غالب الموجودات
المستمرة علتها موجودة الا ان يكون علة الوجود هي علة البقاء [illegible] العلة المبقية بل يمكن ان
ذلك في الحكم الشرعي ايضا فانه كما يمكن ان يكون علة البقاء وهو الامر الاول وكان القرائن الخارجية كاشفة عنه
ان يكون علة الاستمرار شيئا آخر وهو نفس القرائن الخارجية من تنصيص الشارع او اجماع على الاستمرار ونحو ذلك وكيف كان
ان المعتمد هو اثبات الظن بالبقاء في كل ثابت ومنشأه من الغلبة والوجدان [illegible] الاثبات
السبب الباعث على الظن وان كان الظاهر هو الغلبة على حسب تفاوت العادة المستند حصولها الى ملاحظة الافراد
الحاصلة [illegible] اثبات حجية هذا الظن نظرا الى ان الاصل حرمة العمل بالظن الا ما خرج بالدليل فقد
ما اثبتنا في مباحث الاخبار حجية ظن المجتهد مطلقا الا ما اخرجه الدليل وان كان ذلك الاصل غير مسلم فانه دليلها ان كان هو
الاجماع فهو فيما نحن فيه ثم اذ هو اول الكلام وان كان ظاهر الآيات والاخبار فان كان دليلا حجة فان الظواهر
حجيتها فيما نحن فيه اول الكلام وان كان جزء فان كان هو دعوى القطع بحسب حجيتها مفيدة الا ما نابه تواتر معنى
في الجملة لا عموما فلا دعوى القطع [illegible] كلية فيما نحن فيه ثم وان كان دعوى الظن والظهور فلا بد من دليل على حجيته
الا حجية ظن المجتهد وهو موجود فيما نحن فيه وبما ذكرناه [illegible] عن اعادة [illegible] واما ما يستدل به الآخرون
ان ما ثبت دام [illegible] حال عن التحصيل [illegible] ما ذكره قال المقتضي للحكم الاول ثابت فيثبت الحكم والعارض
لا يصلح رافعا له فيجب الحكم بثبوته في الثاني اما ان مقتضي الحكم الاول ثابت فلانا نتكلم على هذا التقدير واما ان
العارض لا يصلح رافعا له فلان العارض انما هو احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم لكن احتمال ذلك يعارض احتمال عدمه
فيكون كل منهما مدفوعا بمقابله فيبقى الحكم الثابت سليما عن رافع وانت خبير بما فيه اذ المقتضي للحكم الاول ان لم يكن
مقتضيا له في الآنات اللاحقة فلا معنى للاستدلال [illegible] هو محض التحكم وان فرض كونه مقتضيا للآن الاول فقط
فلا معنى لانتفائه في غيره وان اريد كونه مقتضيا في الجملة [illegible] احتمال وجود الرافع وعدمه [illegible]
في اثبات الحكم في الآنات اللاحقة من جهة المقتضي بل عدم المقتضي هو مقتضي العدم كما مرت اليه الاشارة الثاني
الاخبار المستفيضة [illegible] الدالة على حجيته فمنها ما رواه في الصحيح زرارة عن الباقر عليه السلام قال قلت له الرجل ينام وهو
على وضوء اتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء فقال يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن فاذا نامت
العين والاذن والقلب وجب الوضوء قلت فان حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم به قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى

يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين ابدا بالشك ولكن ينقضه بيقين آخر واليقين
والشك في الحديث محمولان على العموم اما على ما اخترناه في محله من كون المفرد المحلى باللام حقيقة في تعريف الجنس وجواز تعلق
الاحكام بالطبائع فواضح لعدم انفكاك الطبيعة عن الافراد واما على القول بالاشتراك او عدم تعلق الاحكام بالطبائع
فلعدم القرينة على الفرد الخاص المعين واستلزام ارادة فرد ما الاغراء بالجهل فيتعين الحمل على الاستغراق ولا يرد عليه
[illegible] الايجاب الكلي [illegible] في حيز النفي فانه [illegible] وبقيته التأكيد بقوله ابدا [illegible]
[illegible] الايجاب الكلي [illegible] ولا ينقض اليقين ابدا بالشك في قوة الكبرى الكلية لاثبات الحكم
يتعين ذلك ايضا وجعل الكبرى منزلة على ارادة يقين الوضوء بعيد لاشعار قوله فانه على يقين من وضوئه
ذلك فتكون الكبرى [illegible] منزلة التكرار ومن ذلك يظهر [illegible] حكاية يقين الوضوء يمكن ان يصير قرينة
للعهد [illegible] عليه ايضا [illegible] ان المعهود هو الشخص لا نوع يقين الوضوء الا ان يرتكب فيه نوع استخدام وهو كما
الظن والحاصل انه لا يحسن الاشكال في العموم في اليقين وكذلك لفظ الشك لانه تابع لليقين والمفهوم من الكلام
موضوعهما واحد هذا ولما كان من البديهيات الاولية عدم اجتماع اليقين والشك في شيء واحد بل ولا الظن والشك
ايضا فلا يمكن حمل اللفظ على ظاهره فيحمل على عدم جواز نقض اليقين بالشك بمعنى عدم جواز نقض حكم اليقين فاذا تيقن
الوضوء في حال فنقضه هو جواز الدخول في الصلاة مثلا فلا يجوز نقضه بالشك في الوضوء ثم ان الشك اذا تعلق
[illegible] الحدث فلان نظر الامام [illegible] في الخارج ليس الا [illegible] اثبات الطهارة [illegible]
بان ما به [illegible] النوم [illegible] لانه [illegible] فقط [illegible] اليقين في الامور
ايضا وان كان [illegible] اسباب الامور الشرعية فلا وجه للقول بتخصيص دلالة الحديث بالاحكام الشرعية دون
الخارجية لان ذلك انما هو [illegible] من قبيل حصول النوم في الخارج حصول [illegible] والرطوبة واشباه ذلك تتعلق
بها الاحكام الشرعية واما ما ذكره [illegible] من ان الرواية لا تدل الا على ان ما ثبت استمراره الى غاية [illegible]
[illegible] بان المراد من عدم نقض اليقين بالشك هو عدم النقض عند التعارض ومعنى التعارض هو ان يكون
موجبا لليقين لولا الشك [illegible] عليه [illegible] في استصحاب العموم ايضا [illegible] لم يثبت الاستمرار [illegible]
[illegible] الاستمرار في الجملة او يثبت الحكم على الاطلاق اذ المفروض ان الكلام ليس فيما كان مقيدا بوقت او ما [illegible]
ثبوته بان فان الشك لو فرض عدم عروضه في الزمان الذي [illegible] او عند الحال [illegible]
لكنا قاطعين بالبقاء ايضا لان عدم [illegible] انما يكون عند القطع بان جزء من اجزاء علة الوجود ارتفع ومع عدم
ارتفاعه يحصل اليقين بوجود [illegible] لان بقاء المعلول انما هو ببقاء علته التامة وزواله انما هو بعدمها [illegible]
الافراد [illegible] ان علة الوجود في هذا المعلوم هو علة البقاء الا ان حصول الشك [illegible] انتفاء
الشك ان العلة الموجدة هي المبقية فلا يرد الاعتراض على الافراد بان انتفاء الشك انما يستلزم ثبوت اليقين
بان علة الوجود في الآن الاول هو علة الوجود في الآن الثاني ايضا [illegible] انتفاء الشك في الصورة التي
[illegible] يوجب اليقين بالحكم ببقاء الاستمرار المنصوص عليه من الشارع [illegible] انتفاء الشك يوجب
اليقين بالحكم [illegible] عدم الواسطة بين الشك واليقين بالحكم الثابت فان المراد هنا من الشك ما ينافي اليقين

وهو اعم من الظن والقطع لانتفاء الحكم السابق ايضا لكن كلامنا فيه حيث انه اذا انتفى الشك فقد يثبت اليقين بالحكم
وقد يثبت اليقين بالعدم بل الكلام انما هو في ثبوت الحكم السابق والشك في زواله بحيث لولا ذلك لثبت الحكم السابق
مع الفراغ عن انتفاء احتمال القطع بالعدم والحاصل ان المراد بالشك هنا احتمال زوال الحكم السابق بالجملة والتردد
الاحتمالين فاذا انتفى هذا الاحتمال لا يبقى الا اليقين السابق مع ان ذلك يظهر من المستدل ايضا فان الشك فيما فرضه على
هذا التقدير اذا فرض انتفاؤه فلا يثبت ما يقتضيه الاحتمال المقتضي في حين القطع بعدم الحكم السابق لا بالنسبة الى
ان الشك قد يوجب نفي المدخول في الوقت الثاني ودخول ما هو خارج عن الوقت الثاني وهو لا يثبت
اليقين في الآن الاول فلم يجتمع مورد الشك واليقين بخلاف ما ذكره المستدل فانه اذا فرض انتفاء الشك يثبت اليقين
[…] جهة نظر الشارع على الاستمرار لا انا نقول ان هذا الفرض نادر الوقوع بحيث في الاحكام الشرعية والمورد
عدم ملاحظة اعتبار الآن الاول ولا عدم اعتبار الآن الثاني غاية الامر حصول اليقين في الآن الاول ابتداء الآن
الاول فالقدر المتيقن انما هو ثبوته في ظرف الخارج وانتفاء الشك يحصل مع ملاحظة عدم اعتبار ما هو في الآن الثاني
ولا يحتاج الى عدم اعتبار الآن الثاني حتى يستلزم الآن الاول يفيد اليقين في الآن الاول مع انه يرد النقض فيما […]
فيما ذكره المستدل ايضا ان يجعل الآن الثاني سببا للشك في ثبوت الاستمرار المنصوص عليه الى غاية معينة […]
فيه او يحصر في الآنات المتقدمة عليه […] والحاصل ان ما ذكره في بعض الحديث انه لا ينقض اليقين […]
في زمان الشك الذي لولا الشك لكان ذاكرا بالشك ومع انه يجري في استصحاب القوم […]
من الحديث لا ينقض حكم اليقين السابق […] وهو المتبادر من الحديث […]
في جملة ما نقلناه عنه سابقا ثم انه فصل في […] العقول بعدم التفرقة بين الصورتين وان الفرق
انما يتحقق في ثبوت الاستمرار الى غاية وعدمه كما اختاره اولا […] التفصيل في الصورة الاولى والفرق
بين الشك في كون الشيء فردا من افراد المرئي مع العلم بكونه ماهية واحدة والشك في تعدد ماهية المرئي […]
لبيان عدم الفرق وسببيته واما ما ذكره المحقق […] من الفرق بين الاقسام المذكورة في كلامه […]
المحصل فلنذكر اولا امثلة للصور المذكورة ثم نتعرض لابطال الفرق فمثال الاول استمرار علاقة الزوجية
الشك في موت الزوج واستمرار نجاسة البدن والثوب مع الشك في الغسل ومثال الثاني استمرار الطهارة الى
زمان الحدث مع الشك في كون المذي حدثا اذا حصل المذي […] واستمرار نجاسة البدن والثوب
الى زمان التطهير بالماء […] الماء المشكوك في كونه ماء ومثال الثالث […] بجهول الحال […]
وحرام […] حلال […] انه حرام فان الحلال والحرام ماهيتان معلومتان […] معلومة
[…] من الواضح ان […] المباحات الاصلية المحازة […] يقال
انه حلال لكن […] والاشتباه […] المعرفة لا يعلم ان هذا […]
[…] ومثال الرابع الشك في كون […] الكلب […] الملح […]
واذ […] ان دلالة الخبر على الاقسام الاربعة […] ولا اختصاص له بالصورة الاولى فان كل […] من موارد نقض
اليقين بالشك […] النقض اليقين بوجود ما يشك […] ان المتبادر من الخبر […]

اليقين في مورد هما شيء واحد فاليقين بوجود المذي مثلا لم يرد على اليقين بالطهارة بل هما امران متغايران
والشك واليقين كلاهما لا بد ان يلاحظا بالنسبة الى الطهارة فمراد ما يفرق بين الصورتين وجود المذي
اليقين مما كان يستتبع الشك بزوال الطهارة التي كانت يقينية فقد صدق تواردهما على موضوع واحد وهكذا
غيره من الامثلة المذكورة فان الشك في تلك الصور كان حاصلا من قبل […] ففيه ان ما كان حاصلا من قبل هو
ان يكون نوع هذا الشيء رافعا لنوع ذلك الحكم واما الشك في رفع الحكم الخاص فانما حصل بتحقق الشك الحاصل
بعد حصول هذا الشيء الخاص فان حصول ما هو مشكوك في كونه من الرافعات يستلزم الشك في رفع هذا الحكم الخاص
المحصول للخاص بعد الحكم الخاص فهذا الشك لم يكن من قبل فصدق ان اليقين انتقض بالشك لا باليقين […]
ومما ذكرنا ان العلة التامة او الجزء الاخير منها هو الشك المسبب عن هذا اليقين لا نفس اليقين […]
مذكورة في زيادات كتاب الطهارة من التهذيب وهي طويلة وفيها مواضع من الدلالة مما يقرب من صحيحة المتقدمة
الاخرى […] في باب السهو في الثلث والاربع من الكافي عن احدهما ع قال واذا لم يدر في ثلث هو
او في اربع وقد احرز الثلث قام فاضاف اليها اخرى ولا شيء عليه ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين
ولا يخلط احدهما بالآخر ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيبني عليه ولا يعتد بالشك في حال من
الحالات ومنها ما رواه الشيخ عن الصفار عن علي بن محمد القاساني قال كتبت اليه وانا بالمدينة عن اليوم الذي يشك فيه
من رمضان هل يصام ام لا […] عن سعد بن عبدالله عن محمد بن عيسى اليقطيني
عن القاسم بن يحيى عن جده الحسن بن راشد عن ابي بصير ومحمد بن مسلم عن ابي عبدالله ع قال قال امير المؤمنين ع من كان
على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين وفي اواخر الخصال في حديث الاربعمائة عن الصادق ع
عن امير المؤمنين ع من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين وعن الارشاد ايضا عن امير
المؤمنين ع قال من كان على يقين فاصابه شك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك ثم قال الاصل
[…] والاعتبار على طريقة القدماء وان لم يكن صحيحا بزعم المتأخرين واعتمد عليه الكليني وذكر
اخبارا مستفيضة في ابواب الكافي وكذا غيره من اكابر المحدثين انتهى ولا يخفى ان ما ذكره مع اعتضادها بغيرها
الاخبار الصحيحة ودليل العقل يجعلها اقوى من الصحيح باصطلاح المتأخرين […] الثالث الروايات الكثيرة
الدالة عليها باجماعها فانها وان كانت واردة في موارد خاصة لكن استقراؤها والتأمل فيها يورث الظن القوي بان
العلة في تلك الاحكام هو الاعتماد على اليقين السابق […] من الروايات […]
بالعلية […] ولا اقل […] ظنا ضعيفا بها فاذا اجتمعت الظنون الضعيفة
في غاية القوة […] لا من الترديد او الدوران ونحوها […]
[…] الدليل الاول ان المعتمد في الاول الظن الحاصل بسبب […]
الحكم في الآن السابق وفيما نحن فيه الظن الحاصل من تلك الاخبار بان العلة […] اليقين السابق […]
انه لم يكن […] في نفسه […] من الروايات […]
[…]

ان كل شيء او كل ماء محكوم بطهارته حتى يحصل العلم بإصابة ما يعلم انه نجس لها مثل الشك في اصابة البول للثوب
وهناك معنيان آخران يمكن حمل الروايتين عليهما نظير قوله ع كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام كما تقدم الكلام فيه
فنقول على حمله على الشبهة في الموضوع اي الاشياء او الماء بعضها متصف في الخارج بالنجاسة الواقعية التي يعلم
ان ملاقيها نجس وبعضها غير متصف بها ولكن اشتبه حال فرد من الافراد منهما فنقول ان الشيء المجهول الحال
او الماء المجهول محكوم بانه طاهر واقعا من حيث انه مجهول الحال وظاهرا من حيث هو هذا الفرد حتى يحصل العلم
ان الفرد القذر وعلى حملهما على شبهة الحكم الشرعي فنقول ان هذا الشيء المشتبه الحكم في انه نجس ام لا مثل العصير
بعد الغليان او الجسم الملاقي له هل حكم الشرعي بالخصوص الطهارة او النجاسة فهو طاهر حتى تعلم انه قذر ومن هذا
الباب ما استدل بعضهم على عدم تنجس الماء القليل بملاقاة النجاسة بقوله ع كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر
هذا المعنى احد المعاني الثلاثة من اللفظ وتوضيح المقام ان قوله ع كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر يحتمل معاني
الاول كل جزئي حقيقي من الاشياء على طهارته سابقا وانما ادري انه هو محكوم بطهارته حتى تعلم انه صار قذرا
بملاقاة ما يجعله شرعا كما اذا شك عند شك الحول في اصابة الثوب والثاني كل جزئي حقيقي اي لم يعلم
هل هو من الاشياء التي اتصفت بالنجاسة بسبب ملاقاتها النجاسة ام من الاشياء الباقية على طهارتها فيحكم بانه من
الاشياء الباقية على طهارتها حتى تعلم انه من الاشياء التي اتصفت بالنجاسة كما اشتبه الثوب النجس بالثوب الطاهر
وكذا الكلام فيما اشتبه الجزئي الطاهر بنجس العين كالعذرة المرددة بين عذرة الانسان وعذرة البقر
الثالث كل ما يجهل الحكم بكليه وبخصوصه جميعا فيحتمل ان يكون حكمه حكم الاعيان النجسة بالذات بكليها كالكلب
او حكم الاعيان الطاهرة بالذات بكليها كالغنم والبقر وذلك مثل ابن اوى فهو طاهر حتى تعلم انه نجس وكذا المعنى
الثلثة في قوله ع كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر والفرق بين المعنى الثالث والمعنيين الاولين لزوم اعتبار
الكلي في ذلك الشيء هنا اذ الجهالة لا تتعلق بحكم الجزئي من حيث انه جزئي بل من حيث انه كلي او فرد لكلي نظير قوله ع
كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي بخلاف الاولين وكذلك يعتبر هنا العلم بالنجاسة من حيث الثبوت في الدليل الشرعي
على الوجه الكلي بخلاف الاولين فان العلم انما يحصل من الامور الخارجية كالبينة والقرائن فهذا من حملة
الشبهة في الموضوع اذا عرفت هذا ظهر لك الفرق بين المعاني وعرفت ان المعاني متغايرة متباينة لا يجوز
ارادتها جميعا في اطلاق واحد كما حققناه في اوائل الكتاب في القول بان كل شيء عام قابل لارادة الكلي والجزئي
وكذلك العلم يشمل العلم بالكلي والجزئي فيصح ارادة معنى عام يندرج الكلي فيه لا يصح مع تفاوت اضافة الطهارة
القذارة الى الاشياء وكذلك سبب العلم ولا ريب ان كلام المعصوم منزل على موارد حاجات المكلفين وقد يختلف
موارد الحاجات فقد يكون المراد بسبب بعض الحاجات كل شيء طاهر باليقين السابق حتى يعلم ملاقاة النجاسة
او ان كل شيء مشتبه بين امور طاهرة ونجسة فيحكم بانه من الاشياء الطاهرة حتى تعلم انه من الاشياء النجسة
او ان كل شيء يجهل ان حكم الشرع فيه الطهارة او النجاسة فيحكم انه طاهر حتى يعلم من جانب الشارع ان حكمه النجاسة
للمعنى الثالث باصل البراءة وقد عرفت اشتراط العمل به بالفحص والبحث عن الدليل بخلاف المعنيين الاولين
والرواية ظاهرة في البناء على الطهارة من دون الفحص وهو يناسب المعنيين الاولين لا المعنى الثالث

لانه من المسائل الاجتهادية المحتاجة الى البحث والفحص وهذا في المعنيين الاولين في الثالث بان يقال كل شيء مجهول
طهارته ونجاسته سواء كانت اولى في القذارة او كالجسم الطاهر المشكوك الملاقاة بالنجس او كاحد الانائين المشتبهين
فهو طاهر حتى يعلم انه قذر فيصير الكل من باب المجهول بالحكم الشرعي ولا ينافي شيء منها لزوم الفحص عن الدليل في الثالثة
من المقدمة اللفظ والمعنى والحاصل ان الجهالة بالحكم الشرعي اما جهالة به من حيث الخصوص او جهالة به من حيث
اشتباه الحكم في الخصوص بعد وضوحه في كل من المشتبهين او جهالة محضة مطلقة وكذلك العلم الذي يحصل بالحكم
يختلف باختلاف الجهالة ولابد في ارادة كل منها ذكر لفظ يدل عليه فلا بد من ان يحمل اللفظ على ما هو الظاهر فيه
فنقول ظاهر العموم هو العموم الافرادي وارادة الاشخاص لا الانواع فليس بظاهر في ارادة الكلي والجزئي بملاحظة
الكلي فهو يرجع الى المعنيين الاولين والثاني اظهرهما فالاستدلال على المعنى الثالث غير واضح سيما مع ملاحظة
التبادر من العلم هو اليقين الواقعي والغالب انه يحصل في الموضوع لا الحكم فان العلم بالحكم الشرعي غالبا انما هو من
الادلة الظنية فانه الامر كما ذكرنا لاجل العمل وهو الموجب العملية الحقيقية ولذلك قال ع في بيان حكم المجهول ايضا
كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وكذلك على المعنى الاول مع ما ورد من الاخبار الدالة على عدم جواز نقض اليقين بالشك
يشبه التاكيد بل الارادة للمعنى الثاني فانه تاسيس كبيان الحل في قوله ع كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال
وما يبعد ارادة المعنى الاول ويقرب المعنى الثاني ان الظاهر ان اللفظ قد وضعه شبهة دالة على الثبوت مناسبة الا
ما ثبت قذارته بالذات او بسبب الملاقاة لا فعل حاضر معنيه بتجدد حصول القذارة فيفيدان الشك انما هو
هو الطاهر او القذر لا في ان الشيء حصل له القذارة وحاصل المقام ان ارادة معنى عام يشمل جميع المعاني الثلثة
لا يمكن الا مع التجوز والتكلف الذي لا يناسب الاستدلال والحمل على المعنى الثالث دون الاولين بعيد لفظا ومعنى
وارادة معنى الاول دون الثاني وهو هذا اللازم يحتاج الى التامل ثم نرجع الى ما كنا فيه ونقول ان انطباق الرواية
بالمعنى الاول على الاستصحاب ظاهر وكذلك على المعنيين الاخيرين ولكنهما رجعتان الى الاستصحاب حال العقل وهو البراءة الاصلية
واما المعنى الاول فيمكن حمله عليه وعلى الاستصحاب حال الشرع اذ لا علم طهارته سابقا ثم شك وهو حجة عند القدماء
الدالة على طهارة الثوب الذي اعاره الذمي وعدم وجوب غسله لانه اعاره طاهرا ولم يستيقن نجاسته ومنه
صحيحة الاخرى في شبهة الموضوع وما في معناه الى غير ذلك من الروايات السابع انه يثبت الاجماع على اعتبار
بعض افراده كتيقن الطهارة والشك في الحدث وعكسه وتيقن طهارة الثوب والجسد والشك في نجاستهما وغيرها
طعنا انه فيها تمام بعلم رافعها والحكم بيقاء علاقة الزوجية في المفقود وكذا المال وعزل نصيبه من الارث وغيرها
مما لا يحصى فيكون حجة لان علة علمهم فيها هو اليقين السابق بجهل العلماء انما اختلفت علتهم ارادة الاثبات حجية
بعض المسائل دون بعض بالتفصيل فاورد عليه بان العلماء انما كان لخصوصها من الاجماع او غير ذلك فدعوى
ثم وكذا دعوى الاجماع المركب اذ هو انما يتم لو ثبت ان علمهم انما كان من جهة الاستصحاب في الاضافة مع ملاحظة
المدارك الكثيرة يورث الظن القوي لو لم نقل بالعلم بان المناط هو الاستصحاب وبالجملة الادلة التي ذكرنا على حجية
اجماعها لا يبقى معها مجال الشك والريب في حجية الاستصحاب وجواز الاعتماد عليه واحتج النافون بان
والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل ولا دليل على حجية هذا الظن فلا يجوز اثبات المسئلة

بالاخبار الاحاد وتسامح بعضهم حصول الظن منه ايضا وقد عرفت الجواب عن ادلة حرمة العمل بالظن في باب خبر
الواحد واثبات حجية ظن المجتهد مع انك قد عرفت دلالة الاخبار عليه ايضا بل الحق ان حجية الاخبار ايضا لا تثبت
الا باثبات حجية ظن المجتهد كما بيناه ثمة واما ان المسئلة الاصولية لا تثبت بالظن فقد عرفت التحقيق خلافه
ثمة ايضا واما انكار حصول الظن منه فيجاب انه مكابرة لا يليق بالجواب مدفوع بعدم الاحتياج اليه لنظر الى
الاخبار ايضا وحجة القول بالحجية في نفس الحكم الشرعي دون الامور الخارجية فهو دليل الثالث من نفي حجية
مطلق الظن او نفي الظن ومنع دلالة الاخبار فانه لا يظهر شمولها الامور الخارجية مثل رطوبة الثوب ونحوها
اذ يبعد ان يكون مرادهم بيان الحكم في مثل هذه الامور الذي ليس حكما شرعيا وان كان يمكن ان يصير منشأ لحكم شرعي
بالوضع ومع عدم الظهور لا يمكن الاحتجاج بها هكذا افاد المحقق الخوانساري في حاشية شرح الدروس قال
وهذا ما يقع ان الاستصحاب في الامور الخارجية لا عبرة به اقول وفيه ان اليقين والشك كلاهما ... في
رواية الفضلا ويبعد كون المراد بيان حكم الامور الخارجية سيما اذا كان مستلزما للاحكام الشرعية ثم مع ان عدم جواز
نقض اليقين في كلامه ع كما يصح في الطهارة من الحدث والخبث له ابقاء الطهارة باليقين يرجع الى عدم ...
وعدم وصول النجس وعدم حصول ما يوجب الحدث ايضا كالنوم ونحوه كما لا يخفى على من تأمل في الروايات مثل صحيحة
زرارة قلت ان رأيته في ثوبي وانا في الصلاة قال تنقض الصلاة وتعيد اذا شككت في موضع منه ثم رأيته وان
لم تشك ثم رأيته رطبا قطعت الصلاة وغسلته ثم بنيت على الصلاة لانك لا تدري لعله شيء اوقع عليك فليس
ينبغي ان تنقض اليقين بالشك الحديث بل قال المحدث البارع الحر العاملي ره في كتاب الفصول المهمة في اصول الائمة
بعدما ذكر قدرا من الاخبار التي ذكرنا اقول هذه الاحاديث لا تدل على حجية الاستصحاب في نفس الحكم الشرعي وانما
تدل عليه في موضوعاته ومتعلقاته كتجدد حدث بعد الطهارة او طهارة بعد الحدث او طلوع الصبح او غروب الشمس
او تجدد ملك او نكاح او زوالهما ونحو ذلك كما هو ظاهر من احاديث المسئلة وقد حققنا في الفوائد الطوسية
اقول ويظهر مما ذكرنا حجية القول بالعكس وجوابه ايضا وحجة القول بنفي الحجية في الحكم الشرعي الا ما ثبت
بالاجماع ان ثبوت الحكم في الآن المتأخر يحتاج الى دليل ولو كان الاجماع ثابتا في الآن المتأخر ايضا لما حصل
خلاف فالخلاف في مسئلة المتيمم الذي اصاب الماء في اثناء الصلوة مثلا كاشف عن ان الاجماع انما انعقد
على وجوب المضي في الحال الاول وهو ما قبل رؤية الماء والا لكان المخالف خارقا للاجماع واذا لم يثبت الاجماع
في موضع عدم دليل آخر على الاستصحاب فلا يثبت الحكم الثابت في الآن المتأخر وفيه ان هذا الكلام يجري في غير
ما ثبت الحكم من الاجماع ايضا لو كان النص الدال على ثبوت الحكم في الآن الاول شاملا للآن المتأخر بعمومه فقط
استدلال بالعموم لا بالاستصحاب وان لم يكن فيه حكم له فلا دليل على ثبوت الحكم في الآن المتأخر وهذا الدليل
انما يناسب القول بنفي حجية الاستصحاب مطلقا لا التفصيل والحل انا لا نقول في صورة استصحاب حال الاجماع ان
الاجماع موجود في الآن المتأخر ولا نقول ايضا لا بد ان تكون المسئلة في الآن المتأخر ايضا اجماعية بل نقول ان
الاجماع ايضا كالنص كاشف عن حكم واقعي او كاشف عن صدور الحكم عن الشارع بثبوت الحكم دائما يفيد ثبوت الحكم بالآن
الاول لان يكون الاجماع بشرط الآن الاول وعدم انضمام الآن الآخر وكذلك النص انما اثبت مطلق الحكم في الآن الاول

الاول وهو لا يفيد اختصاصه به ثم لا نقول بان علة حصوله في الاوآن المتأخرة هو حصوله في الآن الاول لعدم
الدليل على ذلك بل نقول ان الظن حاصل ببقاء ما ثبت في الآن الاول نظرا الى ملاحظة اغلب الموارد وتتبع
الظن ولم يكشف ذلك عن كون مراد الشارع في اثبات الحكم هو اثباته مستمرا كما اشرنا سابقا ولا يتفاوت
الحال في ذلك بين ما ثبت بالاجماع وغيره وحجة المفصل بين الحكم الوضعي وغير الوضعي ظاهر وهو يحتاج
الى البيان وقد ظهر جوابه مما مر وحجة القول بالحجية اذا كان استمرار الحكم ثابتا من الشرع الى غاية معينة
دون غيره فقد عرفت مما نقلناه عن شرح الدروس وحاصله ان الدليل على الحجية فيما لو ثبت استمرار الحكم
غاية معينة في الواقع بدون اشتراطه بالعلم بها امران احدهما الاخبار الدالة بعدم جواز نقض اليقين بالشك
والثاني ان لا يحصل الظن بالامتثال الا باستصحابه الى حصول اليقين بالغاية وذلك في الوجوب والتحريم
وما يتعلق بهما من الاحكام الوضعية ظاهر واما في الاباحة وما يتعلق بها من الاحكام الوضعية فلان عدم اعتقاد
الاباحة يوجب عدم امتثال امر الله تعالى فان الاعتقاد بها سنته واجب اجمالا كان او مباحا او غيرهما واما
نظره الى ان اشتغال الذمة مستصحب وشغل الذمة اليقيني يستدعي لحصول البراءة اليقينية بالاجماع كما ادعاه بعضهم
ورفع الاشتغال لا يحصل الا بالاستصحاب الى الغاية اليقينية فالمكلف به امران نفس الحكم واجزاؤه الى الغاية
لا يحصل الامتثال الا باتيانهما معا فلا يرد ما قيل ان هذا الدليل انما يفيد اذا ثبت تحقق حكم في الواقع
الشك في تحققه بعد انقضاء زمان لابد للتحقق منه وهذا هو الذي اجرى القوم فيه الاستصحاب بزعم
ان الدليل الحكم يحتمل ان يراد منه وجود الحكم في الزمان الذي يشك في وجود الحكم فيه وان يراد منه عدمه
فيه ولا يحصل اليقين بالبراءة الا بالامتثال في زمان الشك ايضا فالاتيان الى الغاية جزء المأمور به مثلا
بما فرضه بخلاف زمن استصحاب القوم فقبل استصحابهم لم يثبت شغل الذمة الا بالحكم في الجملة ولانا نقول انما يحصل
القطع او الظن بالامتثال انما يلزم مع القطع او الظن بثبوت التكليف وفي زمان الشك لم يحصل منهما حاصل
لانا نقول لا حاجة الى دليل آخر يدل على ثبوت التكليف في آن الشك بل التكليف الاول لما كان مركبا لا يحصل الامتثال
به الا بالاتيان بجميع اجزائه سواء علم اليقين بالتكليف او الظن او الشك والحاصل ان الاستصحاب وان لم يكن
في زمن تحققه فيما تحزونه لكنه لا حاجة الى تحققه ولا الشك به وذلك لان تحصيل البراءة بنظره كما اشرنا يقتضي بالذات تحقق وقع
التكليف حتى يثبت التكليف سواء اعتبر استصحابه ام لا لان شغل الذمة ايضا يقتضي البراءة سواء اعتبر استصحابه ام لا
وانما الكلام في مجرد تحصيل الامتثال مع ان المعتبر في رفع شغل الذمة اليقيني فلو كان حصول الغاية الموجودة المذكورة
بل تعبد ويكفي في الامتثال وهذا الكلام سار في مطلق التكليف الثابت ولا اختصاص له باستمرار الحكم وقد ذكر
في شرح الدروس بعد كلام في هذا المقام والحاصل انه اذا ورد نص او اجماع على شيء معين مثلا معلوم عندنا او ثبت
حكم الى غاية معلومة عندنا فلا بد من الحكم بلزوم تحصيل اليقين او الظن بوجود ذلك الشيء المعلوم حتى يتحقق
الامتثال ولا يكفي الشك في وجوده وكذا يلزم الحكم ببقاء ذلك الحكم الى ان يحصل العلم او الظن بوجود تلك الغاية
المعلومة ولا يكفي الشك في وجودها في ارتفاع ذلك الحكم وكذا اذا ورد نص او اجماع على شيء معين في الواقع مردد
في نظرنا بين امور ويعلم ان ذلك التكليف غير مشروط بشيء من العلم بذلك الشيء مثلا او على ثبوت الحكم الى غاية معينة

في الواقع مرددة عندنا بين اشياء وقلنا انه مع عدم اشتراط بالعلم مثلا يجب الحكم بوجوب تلك الاشياء اجمع ولا يكفي
الاتيان بشيء واحد منها في سقوط التكليف وكذا حصول شيء واحد في ارتفاع الحكم وسواء في ذلك كون ذلك الواجب
شيئا معينا في الواقع مجهولا عندنا او اشياء كذلك او غاية معينة في الواقع مجهولة عندنا او غايات كذلك وسواء ايضا
تحقق قدر مشترك بين تلك الاشياء والغايات او تباينها بالكلية واما اذا لم يكن كذلك بل ورد نص مثلا على ان الواجب
الشيء الفلاني ونص آخر على ان ذلك الواجب شيء آخر او ذهب بعض الامة الى وجوب شيء والآخرون الى وجوب شيء آخر دونه
وظهر ان الاتيان بهما معا ليس بواجب فيتحقق الامتثال بل الظاهر الاكتفاء بواحد منهما سواء اشتركا في امر او تباينا بالكلية وكذلك
الحكم في ثبوت الحكم الى الغاية اولى وقد اشرنا الى بعض هذه المطالب في ذيل المقدمة على هذا الحكم في البحث الثاني
فارجع الى ما نقلنا من بعض كلامه في شرح الدروس ما يؤيد ذلك تفصيله هنا يحتمل اذ لعدم ان ذلك التكليف
بشيء من العلم بذلك الشيء فلاحظ وتامل هنا ولكن التمييز بين الموارد معرفة ما يجري فيه هذا الاستصحاب
لزوم العمل على استمرار الاشتغال حتى يحصل اليقين بالبراءة وان المكلف به في المردد بين امور هل هو احدها المعين
عند الله المبهم عندنا او المكلف به ان لا يترك جميع المحتملات فيكون الاتيان بالبعض امر مشكل والحق ان
اثبات الاول في غاية الصعوبة ونهاية الندرة ان لم نقل بانه غير متحقق وكذا الكلام في الامر المستمر الى غاية معينة
عند الله مبهمة عندنا وقد ذكرنا بعض الامثلة في البحث السابق ونقول هنا ايضا لو استدل القائل بوجوب ثلثة احجار
في الاستنجاء بان حكم النجاسة ثابت الى حصول الطهر الشرعي بالاجماع ولم يتحقق الطهر الا بالثلثة فبقي الا ان الاجماع
الاجماع على ان النجاسة ثابتة الى ان يحصل الطهر الشرعي بل انما ثبت الاجماع على ان الصلوة لا تصح بعد التغوط الا مع حصول
احد امور ثلثة اما الغسل بالماء او المسح بثلثة احجار طاهرة او المسح بطاهر قلعه فلو قال الاجماع ثبت على وجوب
واحدها المعين عند الله المبهم عندنا حتى يثبت الاجماع على ذلك ثم بل انما ثبت الاجماع على ان ترك جميع الثلثة
موجب للعقاب وهكذا في كل ما يرد عليك فعليك بالاجتهاد في كل مورد خاص والعمل على مقتضاه ثم ان ما ذكرنا من
الحكم الى الغاية هو ظاهر ما اختاره المحقق في آخر كلامه بعدما اختار اولا حجية الاستصحاب مطلقا واستحسنه صاحب
المعالم قال هذا رجوع عن القول بالاستصحاب فان اراد الرجوع عن القول بالاستصحاب في جميع الموارد فممنوع وان اراد
رجوعه عنه مطلقا كما هو ظاهر كلامه فهو عجيب جمع الطهارات ان استصحاب الحكم في زمان الشك في الاستمرار وهكذا
هذا حجية الاستصحاب واما حجة القول الاخير وجوابه فيظهر مما ذكرنا مفصلا فلا نعيد وينبغي التنبيه هنا لامور الاول
ان الاستصحاب يتبع الموضوع وحكمه في مقدار قابلية الاستعداد وملاحظة الغلبة فيه فلابد من التامل في انه كلي او جزئي
وقد يكون الموضوع الثابت حكما او موضوعا كليا مرددا بين امور وقد يكون جزئيا حقيقيا معينا وبذلك يتفاوت
الحال اذ قد يختلف افراد الكلي في قابلية الاستعداد تفاوتا فالاستصحاب حينئذ ينصرف الى اقلها استعدادا للاستمرار وحينئذ
فلنبينه بعض ما ان اذكره هنا في باب التفريع على هذا الاصل ما الهمني الله به ببركة سيد الاسلام والقادة عن ربه
وهو ان بعض سادات الفضلاء الاذكياء من اصحابنا ذكر في حكاية ما جرى بينه وبين احد من اهل الكتاب من اليهود
او النصارى ان ذلك ان المسلمين قائلون بنبوة نبيهم فنحن وهم متفقون على حقيقته ونبوته في اول الامر
فعلى المسلمين ان يثبتوا بطلان دينه ثم ذكر انه اجابه بان الاثر نبوة من يقول بنبوة محمد واوصى

المرتبة فيها في نظر وادبقاء ذلك الحكم الى حصول تلك الاشياء كما

بالنظر الى حال ... ولمناسبة ... الكتاب في الظهور وجوب

الذي يقول بنبوة اليهود او النصارى نحن لا نعتقد بل نعتقد بنبوة عيسى الذي اخبر عن نبوة محمد وصدقه فهذا
نعرف ما ذكره الرضا في جواب الجاثليق حالة قال ما تقول في نبوة عيسى وكتابه هل تنكر منهما شيئا قال الرضا
انا مقر بنبوة عيسى وكتابه وما بشر به امته قال الفاضل فاجابني بان عيسى بن مريم المعهود الذي لا يشتبه على احد
حاله وشخصه او موسى بن عمران المعلوم الذي لا يشتبه حاله على احد من المسلمين ولا اهل الكتاب في الخطاب وارسله الله
نبيا وهذا القدر مسلم بين الطرفين ولا يتفاوت بثبوت رسالة هذا الشخص وبيانه بين ان يقول بنبوة محمد
ام لا نحن نقول دين هذا الرجل المعهود رسالته باق بحكم الاستصحاب فعليكم بابطاله وهذا اتم الفاضل المذكور في
الجواب فتاملت هنا بما نقلت في ابطال الاستصحاب بعد فرض تسليم جواز التمسك به في اصول الدين وان موضوع الاستصحاب
لابد ان يكون متيقنا حتى يجري على سواله ولم يتعين هنا الا النبوة في الجملة وهو كلي قابل للنبوة الى آخر الابد بان
افرضه ان ... صاحب ... الى يوم القيمة وللنبوة الممتدة الى زمان محمد بان يقول له انت نبي ونبك الى
زمان محمد وان يقول انت نبي ... واحد الفقيرين فيحمل الحال ان يثبت اما التصريح بالامتداد الى آخر الابد
او بيانه والقدر من الكلام ... وان الاطلاق فيحمل ايضا في ... ولا بد من بيانه ... الواقع
مطلق النبوة غير النبوة المطلقة والذي يمكن استصحابه هو النبوة المطلقة لا مطلق النبوة اذ الكلي لا يمكن استصحابه
الا بما يمكن من اقل افراده امتدادا واستعدادا كما ذكرنا ولنأت بمثال لتوضيح المقام وهو انا اذا علمنا ان في هذه الدار
حيوانا ولم نعلم اي نوع هو من الطيور او البهائم او الحشار والديدان ثم غبنا عنها مدة فلا يمكن لنا الحكم ببقائه في
مدة يعيش فيها اطول الحيوان عمرا فاذا شك ان الفرس اطول عمرا من الغنم والعصفور اطول عمرا من الخطاطيف والقرض
وهكذا فاذا احتمل عندنا كون الحيوان الذي في بيت خاص اما عصفورا او فارة او دودا فكيف نحكم بمجرد العلم
القدر المشترك باستصحابها الى زمان ظن بقاء اطولها عمرا فبذلك بطل تمسك اهل الكتاب
والتنزيل والمثال نعم نقول ان القدر الذي ثبت لنا من نبوتهما هو القدر المشترك بين احد المقيدات
في ... النبوة الممتدة الى زمان نبوة محمد كيف يجري الاستصحاب الى آخر الابد ثم انك بعدما بينا لك
الاطلاق ... اعلمنا امر الاستصحاب فيها بمثل ذلك ان الاحكام الواردة في الشرع انما يسلم جريان الاستصحاب
فيها ان ثبت كونها مطلقات لكن ... الى وقت خاص واختفى علينا او ممتدة الى آخر الابد والذي يجوز اجراء
الاستصحاب فيه هو الاول لان التتبع والاستقراء يحكمان بان غالب الاحكام الشرعية في غير ما ثبت في الشرع له حد
ليست بآنية والمحدودة الى حد معين وان الشارع يكتفي فيما ورد عنه مطلقا في استمراره ويظهر من الخارج انه اراد منه
الاستمرار فان تتبع اكثر الموارد واستقراءها يحصل الظن القوي بان مراده من تلك المطلقات هي الاستمرار الى ان يثبت
الرافع من دليل عقلي او نقلي فان قيل هذا مردود عليك في حكاية النبوة قلنا ليس كذلك لان الغالب في النبوات هو التحديد
بل ما الذي ثبت علينا وسلم هو الاستعداد القابل الى ان تمتد الى الابد هو نبوة نبينا مع انا لا نحتاج في اثبات
الى التمسك الى الاستصحاب بحيث يفتك الخصم بان نبوته ابدية مردد بين الامور الثلثة بل نحن متمسكون بالقطع
من النصوص والاجماع نعم لو كان متمسكا بالاستصحاب الدوام لا يستقيم علينا الخصم محاجا بها علينا فان قيل
... لكم بالنسخ يتعين الاطلاق ويبطل التحديد لان اضافة المدة وعدم بيان الآخر ماخوذ في ماهية النسخ فهو

وما القرينة على ... نبوته ...

فالحكم ... ما ذكرنا في هذا المقام
بانه لا تمكن ... الاستصحاب

مورد الاستصحاب قلنا انا نمنع من مخالفة اصحاب اليهود في تصحيح النسخ وابطال قولهم في بطلانه انا نقول ان الحاكم
بهم في عدم تسليمهم التحديد وابطال قولنا بنفي النسخ والا فالمحقق ان موسى وعيسى ع اخبرا بنبوة محمد ص وكتابه
فالحق ان نبوتهم مطلقة ومحض بنفيها بالنسخ فلما كان اليهود منكرا لنقل كتابهم ونبيهم بذلك وزعموا دوام
دينهم واطلاق النبوة وتمسكوا بالاستصحاب باب لم يثبت بشارة فيعنيا وتمسكوا ببطلان النسخ بما علينا ايتم فيحقق مخاصمهم
على هذا الرجوع في تصحيح النسخ وهذا لا يضر ما اوردنا عليهم في تمسكهم بالاستصحاب فان قيل الحكام شرع عيسى مثلا
مطلقات والنسخ يتعلق بالاحكام قلنا اطلاق الاحكام مع اقترانها ببشارة عيسى برسول يعد اسمه احمد لا ينفعهم
لاستلزامه وجوب قبول رسالته وبعد مجيئه فلا يبقى استصحاب لحكمهم كما لا يخفى فافهم ذلك واغتنم الثاني من الامور
قد عرفت ان الاستصحاب المصطلح لا يجري الا مع حصول الشك في رفع الحكم الثابت فاعلم ان ذلك الشك اما ان يحصل
بسبب حصول تغير في الموضوع اما في الموضوع وصف من اوصافه مثل القلة والكثرة في الماء الغليل المتغير او تم كرا
او في سببه كالكر المتغير بالنجاسة اذا زال تغيره من قبل نفسه او في حالة من احواله كالاناءين المشتبهين فان الاجتناب
عن النجس مع حال العلم به كان واجبا وحصل الشك في الوجوب بسبب حصول الجهل به في وقت الاشتباه وانما
مع تغير حقيقته فظاهرهم انه لا مجال للاستصحاب وذلك مثل ما اذا علم بان الاشياء من الطهارات ورتبا نسبة على ذلك
الحل او الحرام مثلا اما هو الكلب والعذرة لا الملح والدود والتراب والرماد مثلا اذا انقلب الكلب في المملحة بالملح او
بالدود او التراب او الرماد ومن هذا القبيل استحالة النطفة بقرا او غنما والماء النجس بولا لحيوان مأكول اللحم
اشكال من وجهين الاول ان المناط في الحكم ان كان هو الشيئية فلا مخل الحنطة النجسة طحينا او خبزا او
التبن رمادا فيلزم طهارتها وهو باطل جزما وان كان المناط تبدل الحقيقة والماهية فالدليل عليه ما لا
معيار يتبدل الماهية وحقيقته فقد تراهم يحكمون بطهارة الرماد دون الفحم وطهارة الخمر بانقلابه خلا في الاوقات
الارب بل يتبدل العذرة بالفحم ليس بأخفى من تبدل الخمر بالخل وان لوحظ فيه تبدل الحرام بالحلال فنقول الفحم ايضا
يكن ضبط غالبا ويمكن ان يقال المعيار هو تبدل الحقائق عرفا الحصر تغير الاسماء وهذا فيما كان منتفي الحكم هو الحقيقة
كالعذرة والكلب فان علة الحرمة والنجاسة في امثال النجاسات هي اعيانها المتفرعة عنها فالظاهر بقاء الحكم ببقاء الحقيقة
ومع انتفاء الحقيقة فلا حكم فكأنه قال الشارع الكلب نجس وحرام ما دام كلبا والعذرة نجسة ما دامت عذرة فاذا استحال
ماهيته فينتفي الحكم والمعرض منه الفقهاء النجس كالكلب المتنجس والنجس الارواثية ويستفاد من الظاهر ان
الخبز كانه ينبغي ان يقال لانه جسم لاقى نجاسته وهذا الخبز ايضا جسم وحاصل ان الظاهر في الفتوى كالعذرة
والتراب والرماد لها احكام مستقلة من النجاسة لو كانت متوافقة بالحكم ومخالفة وان الجسم المتنجس كالخبز والحنطة
او مصنوعه كالخل المطبوخ والخبز ونحو ذلك فلا يتبدل بذلك حقيقتهما عرفا كما لا يتبدل حقيقته ثم فاثبت بأن الحقيقة
عرفا فيبقى فيه حكم الاستصحاب لثبوت البقاء ومع ذلك بين ما دل على حكم حقيقة المتنجس الذي دل ويستصحب حكم النجس
ما دل على طهارة التراب او الدود او الملح وحلها تعارض استصحاب النجاسة وسيأتي ان الاستصحاب يخرج عن الدليل
وغيره من حيث هو مع ان حصول الظن بالبقاء في مثل ذلك لم ثم ودلالة الاخبار ايضا غير واضحة او كالاستصحاب للتعارض فانما
كان ثابتا لشيء آخر والذي لا يجوز نقضه بالشك هو الحكم النجس للماهية السابقة ولم يتوجه الخطاب لحكم نعم

جواز نقض حكمها فما حصل الجزم بالاستحالة العرفية فيحكم بانقطاع الاستصحاب فيه وما لم يحصل الجزم فيه فيجري
الاستصحاب فيه وما حصل الشك فيه فيرجع الى ما ذكرنا اولا ثم الى الاصل ومما ذكرنا يعرف الكلام في الانتقال مثل انتقال
دم الانسان الى بطن القمل والبرغوث والبق وهاهنا وان كان تبدل الحقيقة في غاية الخفاء لكن
هذه الحيوانات الدم وخصوصا في العلق ولكن اطلاق دم الحيوان الغير ذي النفس على هذا الدم مع عدم تصور
انقلاب الاسماء يطلبها بجهة العرف يوجب الحكم بالطهارة بنفي الحقيقة فيرجع الكلام في امثال ذلك وجود الفارق
امكان جريان الاستصحاب وما تقرر في كون تغير الموضوع قاطعا للاستصحاب الثالث ذكر بعض المتأخرين في العمل
بالاستصحاب بعض الشروط مثل ان لا يكون هناك دليل شرعي آخر يوجب انتفاء الحكم الثابت اولا في الوقت الثاني
والا فيتعين العمل بذلك الدليل اجماعا ومثل ان لا يعارضه استصحاب آخر اقول ان اراد من الدليل ما يثبت حجيته
مع معارضته فلا اختصاص لهذا الشرط بالاستصحاب بل كل دليل عارضه دليل اقوى منه يرجح عليه لا حجية فيه
على الدليل الراجح فلا مناسبة لذكر ذلك في شرائط الاستصحاب وان اراد من الدليل ما يقابل الاصل فينبه ان الحجة
على ذلك ان سلم في اصل البراءة واصل العدم فهو في الاستصحاب ممنوع الا ترى ان جمهور المتأخرين قالوا ان
مال المفقود في حكم ماله حتى يحصل العلم العادي بموته استصحابا للحال السابق مع ما ورد من الاخبار المعتبرة بالفحص
اربع سنين ثم التقسيم بين الورثة وعمل عليها جماعة من المحققين فكيف يدعى الاجماع على ذلك وان اراد ان
من حيث انه استصحاب لا يعارض الدليل المطلق من حيث هو هو اجماعا فله وجه كما ان العام من حيث انه عام لا يعارض
الخاص من حيث هو خاص والمفهوم من حيث انه مفهوم لا يعارض المنطوق كذلك وذلك لا ينافي تقديمه على الدليل من حيث
الاعتضاد الخارجي كما هو كذلك في العام والمفهوم ايضا ثم ان اخذنا كون الحكم مظنون البقاء في حجيته
فلا يبقى لجعل عدم الدليل شرطا لنفيه الظن مع الدليل على خلافه فلا استصحاب في ان لا اخذ الظن في ماهيته
ان جعلنا وجه حجية الاستصحاب هو الظن الحاصل من الوجود الاول فاذا تحقق دليل يرفع الظن بالدوام فهذا يبطل
الاستدلال به ويصح ان يقال عدم الدليل شرط لجواز العمل به اذ ليس هناك ظن بالبقاء ح ولكن يرد عليه انه اخص
له بالاستصحاب كما اشرنا سابقا وان جعلنا بناءه على عدم جواز نقض اليقين الا باليقين كما هو مدلول الاخبار فاذا
ثبت دليل على رفع الحكم فان كان يقينيا واقعيا فهو ليس نقض اليقين برفع اليقين وهو مقتضى مدلول تلك الاخبار
وكذا ان كان ظنيا واجب العمل ولا ريب ان عدم اليقين بالخلاف شرط في العمل باليقين الثابت وهذا يرجع
الى شرائط العمل باحد الدليلين بعموم ما يوجب بطلانه من يقين على خلافه او ظن اقوى منه ولا اختصاص له بالاستصحاب
وان شئت توجيه الكلام على نحو ما ذكرنا مثل ان الاستصحاب ليفيد الظن الاطلاق على الوجه الاول
وعدم جواز نقض اليقين الثابت لعموم الاخبار ايضا ما يدل على نقض ذلك اليقين بالخصوص فيصعب الاستصحاب
من جهة كونه استصحابا بالحكم للاحكام مستقلا واما من جهة انه عام لبوته من عموم الاخبار الدالة على عدم جواز نقض اليقين
الا باليقين ولا ينافي ما دل على نقض مورده بالخصوص وذلك لا ينافي جواز العمل به في بعض موارد الدليل النافي للحكم
بالخصوص من جهة الخارجية كما اشرنا وبما ذكرنا يظهر حال اشتراط عدم معارضة الاستصحاب بالاخر ثم ان تعارض الاستصحاب
قد يكون في موضع واحد كما في الجلد المطروح فان استصحاب الطهارة الثابنة حال الحيوة ينفي طهارة واستصحاب عدم

ولذلك توقف بعض المتأخرين في افادة تغير الموضوع في ترك العمل بالاستصحاب

التذكية يقتضي كونه ميتة المستلزم للنجاسة وقد يقرر بان الموت حتف الانف والموت بالتذكية كلاهما حادثان في مرتبة واحدة واصالة عدم المذبوحية الى ان الموت يقتضي النجاسة لاستلزامه مقارنة الموت حتف الانف عدم تحقق الموت حتف الانف الى ان الموت يقتضي مقارنته للتذكية المستلزمة للطهارة فان يثبت رجح احدهما بعد والا يتساقطان والتحقيق ان تساقطهما انما هو في محل التنافي والا فيبقى كل منهما على مقتضاه في غيره ولكن حصل الترجيح لاحدهما في محل التنافي لا يثبت حكم الآخر في غيره فيحكم ابن ابي في سنداه الاجنبي ملاقيه مع الرطوبة لا يجوز الصلوة معه اية ومابعها الطهارة الاصل او استصحاب طهارة الملاقي وغيره كذلك ونابعها حينئذ عدم جواز التطبق عدم استصحاب اشتغال الذمة بالصلوة واثبات في نفس التنافي الترابي وقد يكون في موضعين مثل موضع الطاهر الذي لم يعلم عليه الثوب المغسول من الخبث وزنك في ازالة النجاسة فيحكم بطهارة الموضع وجواز التيمم والسجود عليه لطهارته السابقة ووجوب غسل الثوب ثانيا وعدم جواز الصلوة به لانه ثبت ان الثوب بعد محكوم بنجاسته شرعا للاستصحاب وكل نجس لاقاه مع الرطوبة ما يقبل النجاسة ينجسه لا ان الفرق لمحل انه بعد الملاقاة محكوم بطهارته شرعا للاستصحاب فان كلية الكبرى ثم ان ثبت التسليم في نجس المتنجس هو نجس بما ثبت نجاسته من الاستصحاب وكون المحل مما يقبل النجاسة مطابق الكلام ومن هذا الباب ايضا الصيد الواقع في الماء القليل بعد رميه بما يمكن موته به واشتباه الموت بالماء او بالجرح فيتعارض استصحاب طهارة الماء واستصحاب عدم حصول التذكية المنتج الموت بالذكي المستلزم للنجاسة والاقرب هنا ايضا العمل بهما في غير زيادة التنافي الشيء الحكم بطهارة الماء ونجاسته لكن يمكن الحكم بطهارة الماء وحرمة الصيد واما نجاسة الصيد فهنا في هذا الكلام الآتي في الجلد المطروح وذلك يصير مرجحا آخر لطهارة الماء ايضا مع سائر المرجحات واعمال الاصلين المتنافيين في غير موضع التنافي في الشرع كثير فقد حكم بجواز الجماع لاحد الزوجين وحلية الاخرين بان ازيد على نفسها بما يحرم عليها نكر الزوج وغير ذلك **قانون**

الاستقراء هو الحكم على الكلي بما وجد في الجزئيات وهو اما تام او ناقص اما الاول فهو ما وجد الحكم في جميع الجزئيات مثل ان يقال الجسم اما حيوان او نبات او جماد وكل منها متحيز فكل جسم متحيز وهو الذي يسمونه بالقياس المقسم وهو يفيد اليقين ولا ريب في حجيته ولكنه مما لا يكاد يوجد في الاحكام الشرعية واما الثاني فهو ما يثبت الحكم في الاغلب وهو مما يفيد الظن الغالب ويتفاوت الظن فيه بتفاوت مراتب الكثرة وقد يبلغ الظن متاخما للعلم وامثلته في الشرع كثيرة منها الحكم بمضاع شهادة العدلين ومنها الحكم بان كل صلوة واجبة لا يجوز ان يفعل على الراحلة لان كل ما وجدناه من افرادها مما يكون فيحكم على الكلي الشريف ويرتب عليه استحباب الوتر الجواز فعلها على الراحلة والظاهر انه حجة لافادة الظن بالحكم الشرعي وقد اثبتنا سابقا ان ظن المجتهد حجة والمراد بذلك مراتب القياس حجة بشرط ادلة حجيته كما لا يخفى **قانون** القياس في اللغة التقدير والمساواة كما يقال قست الثوب بالذراع اي قدرتها وفلان لا يقاس بفلان اي لا يساوي وفي الاصطلاح اجراء حكم الاصل في الفرع لجامع بينهما وهو علة الحكم في الاصل وهي اما مستنبطة او منصوصة اما الاخير فسيجيء الكلام فيه واما الاول فذهب الاكثر كافة الا ابن الجنيد منا في اول امره وبعض العامة حرمة العمل به وذهب الآخرون الى جوازه وربما يستدل على الحرمة بالايات والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن لبريد لك لما مر من انها ظاهرة في اصول الدين مع انا اذا اثبتنا

اثبتنا جواز العمل بظن المجتهد مطلقا الا ما اخرجه الدليل فلا يثبت الاستدلال بها ايضا الا بعد التسليم انا نثبت عمومها في باب العمل فالاولى الاستدلال بالاخبار المتواترة على ما ادعاه جماعة من اصحابنا وتضعيف القياس عن الحجة ولكن عن الائمة عليهم السلام انهم ما نقله البيضاوي وغيره عنه ثم انه قال ثم قال هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا وما رواه صاحب المحصول قال الا ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور برأيهم فيحلون الحرام ويحرمون الحلال واما اخبار الخاصة فكثيرة مشهورة بل هي متواترة لا تتفاوت يزال في بعض اخبارهم عمل الثناء بالقياس ونحو ذلك من باب التقية او الجدال او الجدل مع الخصم او التعليم وطريق دفاع المخالفين كما لا يخفى على البصير بل حرمته ضرورة من المذهب بحيث لا يحتاج الى شك وريبة فانا نرى علمائنا في جميع الاعصار والامصار ينكرون في كتبهم الاصولية والفقهية بحرمته مستندا الى الائمة فقد نثبت والقرين العمل بالقياس كما ان اصول ديننا ومذهبنا بالاجماع والضرورة والاخبار المتواترة ثم نقول ان الاصل في الاحكام الفقهية العمل بالظن لانه يحرم العمل بالظن الا ما اثبته الدليل وانه طريق لا يكاد يمكن انا معه كما شرحناه مستوفي في باب الاخبار وبذلك يتخلص من الاشكال في ان دليل وجوب عمل المجتهد بالظن عقلي قطعي بشرط لزوم تكليف الايمان وترجيح المرجوح لولاه والدليل القطعي لا يقبل التخصيص فكيف يستثنى منه ذلك القياس او نقول ان ما ذكره من ان استنباط العلة في القياس مما لا يفيد الظن سيما بعد ملاحظة ما ورد في الاخبار وكلمات اصحابنا الاخيار من المنع عنه سيما بعد ملاحظة ان بناء الشريعة على جمع المختلفات وتفريق المتفقات فقد ترى ان الشارع حكم بتحليل التزويج من البنت ونجاسة الكلب والخنزير ونحوهما وباختلاف الارواث النجسة والمني والبول ووجوب الحد في موجبات الاحداث النوم والبول والغائط وحكم بحرمة صوم العيد ووجوب سابقه وندب لاحقه وامر بقطع اليد السارق دون الغاصب وامثال ذلك مما لا يعد ولا يحصى ومع ذلك فكيف يحصل الظن بعلة الحكم من دون تنصيص الشارع العالم بالحكم الخفية للمصالح الكامنة سيما مع ملاحظة قوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وقوله ومن الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما الآية فانه يدل على ان علة التحريم قد تكون غضبا من الله تعالى ثابت في المذكورات والاضعاف ان منع حصول الظن بكثير من الطرق التي ذكروها مكابرة فالاولى الاعتماد الجواب الاول واما الاثبات فلانا قلنا بان جواز القياس والا لكان القياس مساويا للقول بالقبح ولم يثبت ذلك لم ينبئ ان علة الحكم قد تكون ذاتية وقد تكون فاعلية وقد تكون غائية فالقياس يرجع الى ملاحظة العلة الغائية على التحريم وهو العصيان لا بالنسبة الاحسن او يرتجع في نفس العقل مما يمكن ان يقاس غير اليهود من الطالبين عليهم حرمة الطيبات لاشتراكهم في الظلم والعصيان احتججنا بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فان العبور لغة المجاوزة والقياس عبور عن حكم الاصل الى الفرع وفي هذا الاستدلال من البعد والتجهيل ما لا يخفى على ذي بصيرة بل الظاهر الاعتبار الاتعاظ وان كان فيه ايضا مجاوزة وعبور عن حال الغير الى حال نفسه سلمنا لكن القياس يحتمل البينة او من البرهان الى الدرك لكان في غاية البعد عن الاستقامة والاعتبار في ذلك بجاهل فضلا عن عالم فضلا عن ائمة وبقوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة علمهم القياس ونبه على عدم الرد بقوله تعالى حكاية عن الحصان ان تجز الحجر سلكم ولكن اعظم تذكرة ما عبادته ان كون ذلك استدلالا بالقياس ثم بل لعجز ان يكون المراد ان البين لا يمكن ان يكون بين القدم

سياق الاية يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار فاذا ... جاوزنا ... ٣

البشر لجهة الرتبة او ان انكاركم علينا بالنبوة ترجيح بلا مرجح مع ان ذلك استدلال بالقياس في العقليات ومنع
القياس في الاحكام الشرعية التي هي محل النزاع بالعقليات تنقض بمادة لا يخفى انه لا ينكر القياس في الجمع و[illegible]
ابيه ببعض الاخبار الضعيفة دلالة وسندا وبعمل الصحابة ثابت من غير نكير وهو توهم بل نقل خلافه عن ابي بكر وعمر وابن
عباس وغيرهم وبالجملة فقطعية بطلانه عندنا من جهة مذهب ائمتنا يغنينا عن اطالة الكلام في هذا المرام بالنقض والابرام
ونذكر بعد ذلك ما يتعلق بالقياس واقسامه من الاحكام فلنكتف في هذا الباب بذكر مسئلتين الاولى في حجية منصوص العلة اي ما استفيد
علة الحكم من كلام الشارع فيها الا انما يستنبط من العقل سواء كان صريحا او نصا مصطلحا يعني ما يقابل الظاهر كقوله العلة
كذا او لاجل كذا او كان ظاهرا مثل دلالة التنبيه والايماء كما سنبينه ويمكن ان يراد به المقابل للظاهر فيكون مقابلا
لدلالة التنبيه كما يظهر من بعضهم في انه لا بد من ذكر دلالة التنبيه على حدة واختلف الاصحاب في حجيته وفيه الفرق و
الاقوال وقال المحقق ره اذا نص الشارع على العلة وكان هناك شاهد حال يدل على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة في
الحكم جاز تعدية الحكم وكان ذلك برهانا ولعل مراده بشاهد الحال ما يفيد القطع كما يظهر من بعض المتأخرين وكلام
الشارح في بعض الفصول في ملك العبد يشهد بانه يريد من شاهد الحال اعم مما يفيد الظن حيث جعل من افراد ما ذكر
منه ما حصل الاذن بشاهد الحال كما اذا كان هناك امارة تشهد ان المالك لا يكره واعترض عليه المدارك بان ذلك
لا يكون برهانا بالرضا واما كلام العلامة ره فليس فيه هذا القيد بل اطلق وقال ان العلة اذا كانت منصوصة ويحكم
في الفرع كان حجة وان قلنا ان مراد المحقق من شاهد الحال الدال على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة كون الكلام
ظاهرا فيما يفيد اشتراك شيء آخر في سببية الحكم فيرجع كلام ابيه ره الى ما هو ظاهر كلام العلامة وكيف كان فوجه
حجية ما ذكره المحقق ره ظاهر لان التعليل ح بمنزلة كبرى كلية ينضم اليها صغرى وجدانية فيقال في قول الشارع
حرمت الخمر لانه مسكر ان الخمر حرام لانه مسكر وكل مسكر حرام واما وجه اطلاق العلامة ره فهو ان المتبادر من التعليل
ذلك فاعتبار القيد الذي ذكره المحقق لغو لخروج ما لم يكن على ظاهر التعليل عن محل النزاع فلا ضرورة الى اخراجه
بيان ذلك ان قول الشارع حرمت الخمر لانه مسكر معناه المتبادر لانه من افراد المسكر ومن مصاديقه لا لانه هذا الفرد
الخاص من المسكر وكذلك قوله حرمت الخمر لاسكاره المتبادر منه لاجل الاسكار الحاصل في الخمر لا لاجل الاسكار
المختص بالخمر الاسكار الحاصل في غيره وتوضيح ذلك ان العقل قد يكون الصفة وقد يكون الموصوف فاذا لاحظنا
كون الخمر من افراد كليات متعددة كالمائع والمسكر والحاصل من العنب فاذا اضفنا الاطلاق الكليات اليها فقد يريد
مقصورية حكم عليها من جهة كونها من افراد ذلك الكلي دون غيره من الكليات يعني حرمت الخمر لاجل اسكاره لا لاجل
مائعيته ولا لاجل كونه ماء العنب وقد يريد مقصورية الحكم عليها من جهة تحقق ذلك الكلي في ضمن هذا الفرد الآخر
فيقال حرمت الخمر لاجل الاسكار المختص بها لا لاجل مطلق الاسكار فلا بد ان يلاحظ ان المتبادر من [illegible]
الاضافات ان المتبادر هو المعنى الاول والثاني في غاية البعد بل هو محض لا يلتفت اليه ومن ذلك [illegible]
حجة النافين وهو ان العلة كما يمكن ان تكون مطلق الاسكار في المثال المذكور فيحتمل ان يكون هو اسكار الخمر فتكون
الاضافة الى الخمر معتبرة في العلة فانا لم نقل بحصول القطع بذلك فلا ريب في حصول الظن القوي والظن المستفاد
من دلالة الالفاظ لا ريب في حجيته ولا اشكال في جواز العمل به وليس الظن الحاصل منه اضعف من سائر الظنون وانما

فهو حرام فنقول ان النبيذ مسكر وكل مسكر حرام فهو حرام م

ره في [illegible] وامثاله الى [illegible] عنه على ما هو ظاهر كلامه واعتبار شاهد الحال على سقوط اعتبار غيرها القوي والرجح
في القياس مع انت خبير بان هذا ليس قياسا بل هو مدلول الكلام الذي هو في الحقيقة قضية كلية مستفادة
تندرج تحتها افراده فتدل على كل فرد [illegible] بدليل على حرمته والحاصل ان الاجماع والضرورة
في حجية العمل بهذا القسم من القياس [illegible] الكلام في المسئلة الآتية لو جعلناها من القياس واما
ولنا ما هو [illegible] على ثبوت الحقيقة الشرعية للفظ القياس في هذا القسم او ان [illegible] من الاخبار ما يشمل ذلك
الحقيقة الشرعية فيه ولم يعلم ان مصطلح زمانهم ايضا ذلك والقدر المتيقن هو القياس المستنبط بما دون العلوم
[illegible] انما كان من العمل بما احدثوه وابدعوه من قبل انفسهم ومن جهة عقولهم الناقصة لقصر العقول عن البلوغ
مصالح الاحكام الخفية ولم [illegible] من تمسك بذلك [illegible] فيه الاحتمال الاعتماد على كلام الشارع غاية الامر
في الدخول وعدم الدخول فلم يثبت الحرمة واما الجواز فيمكن اثباته لاندراجه تحت عموم ظن المجتهد او
ما دل على حرمة [illegible] بالقياس ووجوب العمل بمدلولات الاخبار [illegible] من حجة وجه وذلك القوي لا اعتضاده بالشهرة
ويجري هنا ثمرات العلامة ره قال لا نزاع بين الرجلين في ان العلة المستفادة من الشرع بعنوان الاستقلال
الاتباع يعني انا اذا علمنا ان علة حرمة الخمر هو مطلق الاسكار مستقلا فلا نزاع في التعدي انما النزاع في
[illegible] قول الشارع حرمت الخمر لانه مسكر هل هو ذلك ام لا واعترض صاحب المعالم بان السيد [illegible] بانه
يفيد العلية [illegible] فلعل العلامة ره لم يقف على احتجاجه فانه احتج على المنع بان علل الشرع انما
تنبئ عن الدواعي الى الفعل [illegible] وجه المصلحة فيه وقد يشترك الشيئان في صفة واحدة ويكون في احدهما داعية
الى الفعل دون الآخر [illegible] وقد يكون مثل المصلحة مفسدة وقد يدعو الشيء الى غيره في حال دون حال على
وجه دون وجه وقدر منه دون قدر وقال وهذا باب في الدواعي معروف ولهذا جاز ان يفعل على وجه
[illegible] دون [illegible] درهم دون درهم وفي حال دون حال وان كان [illegible] الوجه الذي فعلناه بعينه الى آخر
ما ذكره ثم قال ودلالته على كون النزاع في المعنى ظاهرة يعني ان النزاع في افادة العلة تعدي الحكم الا في مجرد ان النص
هل يفيد العلية ام لا انتهى كلامه وحاصل كلام السيد على [illegible] بعض المحققين ايضا هو ما ذكرناه في حجة النافين
انه يمكن ان يكون العلة بالخصوص داعية الى الحكم في المحل الخاص لا مطلقا او يكون تلك العلة مصلحة للحكم في
المحل الخاص لا مطلقا فيرجع النزاع مع السيد الى ان المثبتين يقولون تستفاد العلية من قوله لانه مسكر
الارادة التحقيقية هي العلة التامة العامة الغير المختصة بالمحل والسيد ايضا يقول تستفاد العلية منه ولكن
[illegible] فيرجع النزاع الى تفسير معنى العلة كما انه على ما ذكره العلامة ره يرجع النزاع الى تفسير قول الشارع لانه مسكر
ثم ان العلة المستفادة قد تكون من جملة العلل الفاعلية وقد تكون من جملة العلل الغائية وقد تكون غيرها
وكلها داخلة في البحث [illegible] وجوه المصالح الكامنة في نفس الشيء الواجب او الحرام من الاسباب التي تستلزم ان تكون
من العلل العادية فقول الشارع اذا وجدت [illegible] النوم توضأ يدل على ان العلة في وجوب الوضوء هو النوم وكذا
من الواجبات وكذا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم يدل على ان الصلوة علة غائية والمراد من
هنا هو السبب الباعث [illegible] تعدد الاسباب [illegible] يحرم الخمر لانه مسكر يدل على ان العلة في الحرمة هو جهة [illegible] الحاصلة

العلم لما ليس يعرف انه يحصل به السكر كما يكون او زجر تحريمه

من جهة الاسكار ويمكن ادراجه تحت المدارية وكذا مادة البر واسع لا يفسد بشيء لان له مادة تدل على ان ثلاث
تفتقد عدم التخيير وبادنى تامل يظهر لك وجه التعدي وطريقه في كل موضع فيه التعدي في الاولين والحائض
والصلوة شفاها الى غيرهما مما لا حصل فيه العلة وفي الثالث من الخمر الى كل مسكر وفي الرابع من البر الى الطعام
ونحوه وهكذا ثم ان العلة قد تكون علة لنفس الحكم من حيث هو فلا يتخلف عنها اينما وجدت ولا يثبت بدونها ابدا وقد
تكون علة لتشريع عبادة وتاسيس اساس من عبادة اخرى بوضع اساس وتشريع عبادة لاجل حصول مصلحة دون
لا يستلزم تلازم العلة مع جميع افراد تلك العبادة والاساس كالتسوير البلد عما عليه لاجل دفع ما عسى ان يحيط
وان ايسر السوانح في الغالب ومن هذا القبيل تعليل غسل الجمعة برفع ارياح الاباط وتسمية العدة لاجل عدم اختلاط
المياه فعلل ذلك لا ينافي عدم الرخصة في تركهما اذا انتفى العلية والمصلحة كما لا ينافي رجحان شيء آخر يوجب
من غسل البدن والتنظيف وغيره من جعله عبادة شرعية **تنبيه** لمعرفة العلة طرق معروفة عند القائلين
مضبوطة في مظانها وحاصل الكلام فيه ان العلة اما تستفاد من جهة الشارع من اجماع بسيط او مركب او كتاب او سنة
او من جهة غيرها اما الاول فاما المستفاد من الاجماع فكثير مثل التعدي من قوله ع اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل
لحمه الى وجوب غسل البدن والازالة عن المسجد والمأكول والمشروب وغيرها لان من اجل الاستفادة ان علة وجوب الغسل
عن الثوب هو النجاسة ودليله الاجماع فيجب الاحتراز عنه في كل ما يشترط فيه الطهارة واما الكتاب والسنة فاما تستفاد
العلة منها بصريح اللفظ الدال عليها بالوضع او بالتنبيه والايماء المعروف من الدلالة الالتزامية ولكل منها مراتب
مختلفة في الوضوح والخفاء واما الاول فكقوله لعلة كذا او لاجل كذا او لانه كذا او كي يكون كذا ونحو ذلك ودونها
الظهور اللام والباء وان كانت هذه ايضا ظاهرة واما الثاني فيحدد لانه التنبيه والايماء فقد مر الاشارة اليه
في مباحث المفاهيم ونقول هنا ايضا ان الضابط فيه كل اقتران بوصف لو لم يكن هو ونظيره للتعليل لكان بعيدا
يحمل على التعليل دفعا للاستبعاد كقوله ع للاعرابي الذي قال واقعت اهلي في رمضان اعتق رقبة فان
السؤال عن حكمه يقتضي الجواب المطابق لجوابه لا بد ان يكون لحصول غرضه فكانه قال اذا واقعت فكفر فكان
هذا اللفظ دال على التعليل فكذا تقديره وان كان دونه في الظهور لحصول الاحتمال البعيد بعدم قصد الجواب كما لو
قال العبد طلعت الشمس فقال المولى اسقني ماء ولكن هذا الاحتمال مما لا يعتنى به ولا يلتفت اليه بل وهذا ثم
قد يصير قطعيا فانه اذا اعلم عدم مدخلية بعض الاوصاف حذف وعلل بالباقي يسمى تنقيح المناط القطعي وهذا
راجع في الحقيقة الى منصوص العلة فيكون حجة تنقيح المناط القطعي كما اذا قيل صليت مع النجاسة فيقول ع اعد صلوتك فانه يعلم
منه ان علة الاعادة هي نجاسة البدن او الثوب ولا مدخلية لخصوص المصلي والصلوة وكذا لا مدخلية لكون الاعرابي
او الصحابي والاعراب حكمهما في الشرع واحد وكذا كون المحل اهلا فان الزنا اجدر وافرط الحنفية وقالوا لا مدخلية
لكونه وقاعا ايضا فيكون الاكل وغيره من المفطرات ايضا كذلك اقول ان ثبت تنقيح العلة من القاطع للخطاب
كالاجماع فلا كلام فيه ولكنه خارج عما نحن فيه والا فيرجع الكلام في ذلك الى السبر والتقسيم كما سيجي انه لا يفيد
القطع ولا يجوز الاعتماد عليه مع ان الحكم بالاولوية لزم العتق في صورة الزنا تام وسيجي الكلام في تحقيق ما هو
في القياس بطريق الاولى او مفهوم الموافقة يحكم العقل بان الزانية اجدر واولى بالانتقام لكنه هل هو في الكفارة

او في الدنيا وانه القتل او الرجم او الكفارة او غيرها فيصلح نفيها الا دليل فالتحقيق ان دلالة التنبيه مبتنية
على الاستفادة من اللفظ من باب الالتزام وحجية هذه الاستفادة تثبت بما ثبت به حجية سائر الدلالات اللفظية
وليس ذلك من جهة تنقيح المناط الخفي الذي العلة الفارقة واثبات الجامع به كما سنشير اليه ومن امثلة التنبيه انه سئل
عن جواز بيع الرطب بالتمر فقال اينقص الرطب اذا جف قالوا نعم فقال فلا اذن فاقتران الحكم الخفي بقوله فلا
بالنقصان يفيد ان علة منع البيع هو النقصان واعلم ان في هذا المثال قد اجتمع التفريع والتنبيه لكان
الفاء والان فلا منافاة لاستفادة العلية بدونها ايضا ومن امثلته ان يفرق بين حكمين بوصفين مثل للراجل سهم
وللفارس سهمان وكذا ذكر الوصف المناسب وهو في الاصطلاح وصف ظاهر منضبط يحصل من ترتب الحكم عليه ما يصلح
ان يكون مقصودا للعقلاء من حصول مصلحة او دفع مفسدة مثل قوله لا يقضي القاضي وهو غضبان ومثل اكرم
العلماء واهن الجهال فيغلب الظن من المقارنة مع المناسبة على الاعتبار واما مثال النظير فهو ما رواه الجمهور حكاية
عن سؤال الخثعمية فانها قالت له ان ابي ادركته الوفاة وعليه فريضة الحج فان حججت عنه اينفعه ذلك فقال نعم قال

فقال النبي ص ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه ذلك م

فدين الله احق ان يقضى فانها سئلت عن دين الله فذكر نظيره وهو دين الناس فنبه على التعليل به اي كونه علة
النفع والا لزم العبث فيفهم منه ان نظيره وهو دين الله ايضا علة للنفع واما الثاني اي ما يستفاد من غير الشارع فهو وجوه
منها الدوران وهو الاستلزام في الوجود والعدم ويسمى الاول بالطرد والثاني بالعكس وقد يكون في محل واحد
كالحرمة الدائرة مع الاسكار وجودا وعدما فقبل حصول السكر حلال وبعد انقلاب الخمر خلا حلال وفي حال الاسكار
حرام وقد يكون في محلين ككون الشيء مكيلا بالحرمة التفاضل فان التفاضل حلال في الثياب دون الحنطة
والاول اقوى والكلام في اقل احتمالين اثبات واختلفوا فيه فالاكثر على منعه لان بعض الدورانات لا تفيد ظن العلية
كدوران الحد والمحدود والعلة والمعلول المتساوي والمعلولين المتساويين لعلة واحدة والحركة والزمان ونحو ذلك
فلا يفيد اصل بيان الملازمة ان الانتفاء ان كان تاما فيكون بلا تخلف ومن جهة حضور محل آخر [illegible]
الدوران والانتفاء ان حصول الظن يكثر فيها مثل ان كان العلة وصفا مناسبا لا يمكن انكاره بل قد يوجب افادة
القطع كما في الجزئيات ولكنه ليس ذلك من جهة الدوران من حيث هو ومنها السبر والتقسيم وهو عبارة عن عد
اوصاف ادعي الاستقراء الانحصار فيها وسلب العلية عن كل واحد منها الا الذي هو علة وقد يفيد القطع اذا ثبت
بالدليل القاطع انحصار الاوصاف في المعدود وثبت بالقاطع سلب العلية عن غير واحد منها وهو في العقليات اكثر
لكنها في الشرعيات لا يكاد يوجد وكيف كان فالكلام في افادة الظن بالعلية في الشرعيات واحتج المثبت
بان الاحكام لما كانت في الغالب معللة بعلل ظاهرة ولم يظهر المجتهد بعد البحث التام سوى الاوصاف المذكورة
وانتفى العلية عن كل واحد سوى الوصف الذي يغلب الظن بتعليل الحكم به واحتج النافون وهم الاكثرون
بجواز الاستغناء عن العلة لانه لو وجب التعليل لزم التسلسل فان الحكم بعلية العلة يحتاج الى العلة وهكذا علية
العلة وهلم جرا سلمنا لكن يجوز بان تكون العلة غير ما ذكر احدها او ما يتركب من بعضها مثل وصفين منها او ثلثة
او مجموعها سلمنا لكن يجوز كون الحكم موقوفا على شرط موجود في الاصل مفقود في الفرع او ثبوت مانع في الفرع
والتحقيق ان هذه الاحتمالات تمنع القطع لا الظن ولكن الحجة في العمل بهذا الظن بل قام الدليل والقرينة على بطلانه

ثم انهم ذكروا ان الحاكم حكم المسكوت عنه بالمنصوص عليه قد يكون بالغاء الفارق حتى لا فرق بين الاصل والفرع
الا كذا وكذا وكل ذلك لا تاثير له في الحكم وهذا الذي يسميه الحنفية استدلالا ويسميه الغزالي بتنقيح المناط وهو
ان هذا الحكم لا بد له من مؤثر واما القدر المشترك بين الاصل والفرع او القدر الذي امتاز به الاصل عن الفرع
الثاني باطل لان الفارق ملغى فثبت ان المشترك هو العلة وهو متحقق في الفرع فيجب تحقق الحكم فيه وانت خبير
بان هذا ايضا يرجع الى السبر والتقسيم ويرد عليه ما يرد عليه وقد يحصل القطع في ذلك اذا امكن من جهة او جاز ذكر
اثرنا سابقا ومنها تخريج المناط ووجه تسميته انه مناط الحكم وحاصله تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء المناسبة
بينها وبين الحكم من دون نص او غيره كالاسكار لتحريم الخمر فانه مناسب لتشريع التحريم وكالقتل العمد العدوان فانه
مناسب لتشريع القصاص ويسمى بالمناسبة واخالة الظن لانه بالنظر اليه يخال انه علة اي يظن واما تحقيق المناط فهو
عبارة عن النظر والاجتهاد في وجود العلة المعلومة عليتها بنص او استنباط في الفرع المسئلة الثانية في القياس
بطريق الاولى وهو ما كان اقتضاء الجامع فيه للحكم بالفرع اقوى واكد منه في الاصل ويظهر من بعضهم انه هو القياس
الجلي كما يستفاد من العلامة والفاضل انه ما تبين فيه من وجه لا يظهر من غيرهم الاكثر ان القياس الجلي ما كان الفارق بين
الاصل والفرع مقطوعا بنفيه اي بنفي تاثيره سواء كانت العلة الجامعة بينهما منصوصة ولو بالاشارة كالحاق تحريم الضرب
بالوالدين بتحريم التافيف لهما لعلة كف الاذى عنهما او غير منصوصة كالحاق الامة بالعبد في تقويم النصيب
العتق بمعنى انه اذا اعتق احد الشريكين شقصه حيث عرفنا انه لا فارق بينهما الا الذكورة في الاصل والانوثة في الفرع
وعلمنا عدم التفات الشارع الى ذلك في العتق خاصة واما الخفي فهو ما لا يكون نفي تاثير الفارق بين الاصل والفرع
مقطوعا به كقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد وانت خبير بان هذا التقريب الجلي يشمل ما كان العلة
في الفرع اضعف او مساويا ايضا ثم ان مدار كون ما يكون الجامع فيه في الفرع اقوى مما يحصل به العلم الترتيب
العلم بعدم تاثير الفارق فيه مطلقا محل تامل واضح لانه اذا كانت العلة مستفادة من غير النص بحجة الاستنباط
فاذا لم يعتمد عليها في الاصل والاطمئنان بالعلية فكيف يكتفى بوجودها في الفرع وان كان الفرع اذ لا يثبت
العلم بعدم تاثير الفارق بمجرد كون العلة في الفرع اكمل الا اذا تيقن ان المرض ينفي تاثير الفارق من جميع الوجوه
جهة مدخلية خصوصية المادة وفي ما كان الوصف المناسب في الفرع اكد يتطرق هذا الاحتمال ايضا فان الايذاء اذا
كان علة لتحريم التافيف فالقول بانه لعله كان لخصوصية الايذاء الحاصل بالتافيف مناسبة لتحريم لا يمكن حاصلا
في الضرب باطل لان احتمال مدخلية الخصوصية انما هو لاحتمال ان يكون للمادة مدخلية في التحريم ومناسبة الحكم بالتحريم
لا يكون المادة اخرى كالضرب وهو معلوم الانتفاء فالحاصل ان القياس بمجرد الاحصل الظن بالعلية في مورد الحكم
ولو من غير جهة النص وحصل القطع بالمانع عن حصول الظن بالعلية مطلقا في احتمال مدخلية المادة واذا انتفى هذا الاحتمال
بسبب الاولوية فيصير العلة مستقلة وهذا هو الباعث لبعض اصحابنا على العمل به وانت خبير بان حصول الظن بالعلية
لم يثبت حجية الاكتفاء به مطلقا بل لا بد له من القطع او الظن الذي لم يدل دليل على بطلانه كالمنصوص العلة فلا بد اولا
من اثبات علة الحكم في الاصل بالجملة ثم ابطال تاثير الفارق بينه وبين الفرع بحيث يصير العلة قطعية في نفس
الامر او قطعية العمل بحجية العمل عليه والا فلا دليل على جواز العمل عليه وان كان عليها في الفرع اظهر واكد بحجية العقول

العقل بحجية القياس بطريق الاولى اما من جهة مجرد كون العلة في الفرع اكد وان كان استنباطها من مثل
الدوران والترديد فلا دليل على حجيته اصلا واما من جهة الاجماع على كون الوصف علة مستقلة او غيره ما يفيد القطع
فلا حاجة في الحجية الى الاكدية في الفرع واما من جهة النص على العلة بان يفهم منه كونها علة مستقلة فلا حاجة في الحجية
الى كونها في الفرع اكد كما يرد على المنصوص العلة وكذا ما كان من قبيل دلالة التنبيه واما من جهة ان المستفاد من
هو العلية في الجملة بمعنى انا نفهم منه ان العلة مع الخصوصية منشأ الحكم ويحتمل ان الخصوصية مدخلية لها او لا
تامل في استقلال العلة الا من جهة الخصوصية واحتمال مدخلية الاصل في علية العلة لاجل مناسبته بينها وبين
العلة بمعنى انه لا يمكن ان يثبت ان الاكدية في الفرع تنفي هذا الاحتمال فانه يمكن ان يتصور اشدية مناسبة
الحكم في الاصل بنفس الفارق وان كان المرء ومن ذلك يعلم ان مرادهم من القطع بانتفاء الفارق في الفرع
ذلك تحت القياس الجلي هو ان الخصوصية لا مدخلية لها جزما فظهر من جميع ما ذكرنا انه لا يجوز الاعتماد على مجرد اكدية
العلة في الفرع بل انما يجوز العمل به اذا كان في النص تنبيه على العلة وانتقال من الاصل الى الفرع وهذا هو المعبر
بالمفهوم الموافق وذكروا له امثلة منها قوله تعالى ولا تقل لهما اف ومنها قوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره
ومنها قوله تعالى ومن اهل الكتاب من ان تامنه بقنطار يؤده اليك الاية وهو الذي يقولون انه تنبيه بالادنى على الاعلى او بالاعلى على
الادنى اي بالتافيف على الضرب مثلا او بالقنطار على الدينار وان شئت فاقتصر على التنبيه بالادنى على الاعلى
بان يجعل الادنى عبارة عن الاقل مناسبة لترتب الحكم عليه والاعلى عن الاكثر مناسبة فان التافيف اقل مناسبة
بالتحريم من الضرب والذرة بالجزاء من ما فوقها والقنطار اقل مناسبة بالتادية مما دونه والدينار اقل مناسبة بعدم
تاديته ولذلك كان الحكم فيها مسكوتا اولى ولاجل مدخلية المناسبة اختلفوا في ان دلالة هذه الايات على الاعلى
هو من باب القياس الجلي او المفهوم او المنطوق فقيل انه من باب القياس وهو مختار العلامة في التهذيب حيث قال بعد نقل
منع القول بالقياس عن الشيعة والاقرب عندي ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها في الفرع كان حجة
كقياس تحريم الضرب على تحريم التافيف وقال في موضع آخر بعد ذلك اما اذا نص على العلة ثم علم وجود تلك
العلة في الفرع فان الحكم يتعدى اليه اذ لولاه لوجد المقتضي مع انتفاء معلوله وهو محال ولا يمكن ان يكون ما نص
عليه مخصصا لمحل الوفاق والا لم يكن العلة تامة وقياس الضرب على التافيف ليس من هذا الباب لان الحكم في
الفرع اقوى انتهى فظاهر كلامه انه يعلل بمجرد كون العلة في الفرع اقوى وان لم تثبت العلية بالقاطع من اجماع او
نص صريح او تنبيه وهو مشكل لظهور كونه قياسا وانه راجع تحت ما دل على حرمته من الاخبار وان ابيت الا ثبوت ذلك
والدلالة فيه سيما مع ورود الاخبار في خصوص ما كان الفرع اقوى ايضا مثل ما رواه الصدوق في باب ديات الاعضاء
عن ابان قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ما تقول في رجل قطع اصبعا من اصابع المرأة كم فيها قال عشرة من الابل قلت
قطع اثنين قال عشرون قال قلت قطع ثلثا قال ثلثون قال قلت قطع اربعا قال عشرون قلت سبحان الله
يقطع ثلثا فيكون عليه ثلثون ويقطع اربعا فيكون عليه عشرون ان هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنتبرأ ممن قاله ونقول
ان الذي قاله الشيطان فقال عليه السلام مهلا يا ابان هذا حكم رسول الله صلى الله عليه وآله ان المرأة تعاقل الرجل الى ثلث الدية فاذا بلغت
الثلث رجعت المرأة الى النصف يا ابان انك اخذتني بالقياس والسنة اذا قيست محق الدين ما يكب

لابي حنيفة لو كان هذا الدين يؤخذ بالقياس لوجب على الحائض ان تقضي الصلاة لانها افضل من الصوم وبالجملة
فظاهر كلام المحقق هنا وكثير من استدلالاته واستدلالات غيره من فقهائنا في كثير من المواضع يأبى عن حمل كلامهم على ما
لو كان في دليل الاصل تنبيه على العلة او نص عليها او اجماع والا لما احتاج الى الاعتماد على الاولوية والذي يظهر من
الاعتماد على مجرد الاولوية مع ان كثيرا من تلك المواضع اما يثبت الحكم في الاصل فيها بالاجماع او بملازم دليل آخر ليس
من الدلالات التعليقية التي يستفاد منها العلة بالتنصيص او بالتنبيه او يثبت بالكتاب والسنة لكن ليس فيهما تنصيص ولا
تنبيه بالعلة فقد تراهم يستدلون في مسألة كون الزنا بذات البعل محرما ابديا بالاولوية بالنسبة الى ذات العدة
مع انهم يستدلون في كون تزويجها محرما ايضا بالاولوية بالنسبة الى تزويجها في العدة الرجعية الثابت تحريمها
بالنص فاين النص على العلة في الاصل او التنبيه عليها مع انه لو استدل في كون التزويج بها محرما ابدا بالنص
مثل موثقة اديم بن الحر قال قال ابو عبد الله عليه السلام التي تتزوج ولها زوج يفرق بينهما ثم لا يتعاودان ابدا فنقول
ان مفهوم الحديث بعنوان القطع ولا الظن ان العلة هو هتك حرمة الزوج والدخول في حريم المزوجة
بل ان الدخول في الحريم وهتك العرض في جانب الزنا اقوى والحكم انه لو سلم ذلك فيمنع كونهما فيه اقوى بل
التزويج ادخل في الاعراض … اثبات التزويج وهذا كلام وقع في البين بتقريب ان ظاهر كلام المحقق قد
مراده ليس بيان تنزيع بحث التأفيف وامثاله بل مراده حكم جواز قياس ما كان العلة في الفرع اقوى …
بالاصل مفهوم فلا ترجع الى ما كنا فيه من خلافهم في تنزيع آية التأفيف وامثاله على القياس الجلي والمفهوم او
المنطوق فالذي يقول بانه من باب القياس الجلي لا بد ان يقول لا يحصل من ملاحظة الفرع ان الفارق الذي
من جانب الاصل وهو الخصوصية بلوازمات الفرع اشد مناسبة للحكم فيتعدى اليه من هذه الجهة والذي يقول انه
من باب المفهوم الموافق يقول انه دلالة التزامية للفظ ويسميه فحوى الخطاب ولحن الخطاب …
والذي يقول انه منطوق يقول ان النهي عن التأفيف في العرف حقيقة في النهي عن الاذية المتبادر …
… حقيقة في النهي عن العطاء … واصح الاقوال انه ليس من باب القياس لانا نقطع
الصيغة العرفية مع قطع النظر عن اعتبار القياس المصطلح واجيب بان التوقف على حجية هو القياس
لا الجلي فانه ما يعرفه كل من يعرف اللغة من غير افتقار الى نظر واجتهاد اقول بعد ما عرفت ما ذكرنا في القياس الجلي
ظهر لك بطلان هذه الاطلاقات في كلام المحقق الا ان يريد بالجلي هذا القسم كما ذكرته واصح الاقوال انه من باب
القياس انه لو قطع النظر عن المعنى المناسب للحكم الجامع بينهما ومن كونه اكد في الفرع لما حكم به وهو معنى القياس
واجيب بانه لم يعتبر لاثبات الحكم فيه بكونه قياسا بل لكونه شرطا في دلالة اللفظ على حكم المفهوم …
الى الفرع بواسطة ملاحظة المعنى المناسب ليس من باب القياس بان يفهم المخاطب هذا المعنى بتوسط حركة ذهنية
من الاصل الى الفرع وملاحظة المعنى المناسب للحكم بل بواسطة تبادر المعنى الى الذهن من اللفظ اولا بواسطة الدلالة
اللفظية الالتزامية ولو كان قياسا لما قال به النافي للقياس ورد بانه لا نفي للقياس الجلي الذي يعرف
الحكم فيه بطريق الاولى مع انه يقال انه قائل بهذا المفهوم دون القياس ويجعل هذا حجة على انه ليس بقياس
وقد يقال ان هذا النوع من التنبيه لا ينحصر في الجلي بل هو كذلك كما جعله بعضهم من ادلة … قياسا …

الرد عليه وبدفعه وقال التفتازاني والحق ان النزاع لفظي واحسنه في العالم ولعل جهات الفريقين اتفقا على
الانفهام من اللفظ وانه لا حاجة في الانفهام من اللفظ الى ملاحظة الاصل والفرع والعلة واستحضار القياس المصطلح
فالنزاع في تسمية ذلك بالمفهوم او القياس الجلي … هذا القسم الخاص من الجلي هو القياس بطريق
الاولى الاقوى وهذه الغاية انا لا نمنع الى ان كل قياس بطريق الاولى مما لا ينفك تصور الفرع عن تصور الاصل
يمنع انه يمكن ان النزاع لفظي وقد عرفت الكلام فيه في حكاية الحاق الزنا بالتزويج الا ان يراد تردد المقام بين …
وبين هذا القسم لما عرفت من القياس بطريق الاولى كانهم من العالم والمتكلم … كالاصل الذي قسم خاص من
القياس الجلي وعلى ان ما ذكرنا من تفسير الجلي في الرد المذكور هو عبارة التفتازاني وهو عام لكون القياس الجلي اخص
القياس بطريق الاولى كما يفهم من العالم والمتكلم … في كلامه الزائدة كونه … كما هو صريح الاكثر ثم فان الجمع
وجعلته وصف تقييدي لا توضيحي فحاصل الكلام في القياس بطريق الاولى الذي يقول به الشيعة لا بد ان يكون
نص على علته او تنبيه عليها ورفع احتمال مدخلية خصوصية الاصل فيها من جهة كون العلة في الفرع اقوى او اظهر فلو
من … من اصحابنا العمل بالمنصوص العلة مثل السيد تمسكا باحتمال مدخلية الخصوصية لا بد ان يحمل كلامه على ما
كان الفرع اولى في الحكم لان ذلك الاحتمال مندفع ثم ان ذلك ايضا مخصوص فيما لو كان الاحتمال انما هو جهة
اشدية مناسبة الخصوصية للعلة لا مطلقا فاحفظ ما ذكرنا لئلا يختلط عليك الامر ثم ان اصحابنا قد يتمسكون في
حكم بالاخر باتحاد الطريق بين المسألتين ويقولون انه ليس بقياس كما قال الشهيد الثاني في مسألة الحاق
المجنون والطفل اذا كانا مدعى عليهما بالميت في وجوب اليمين الاستظهارية ان ذلك من باب اتحاد طريق المسألتين
لا من باب القياس ومرادهم باتحاد الطريق … واحد من جهة اشتمال كل واحد منهما على نص بالعلة او تنبيه
عليها بحيث يشمل الاخر ويستفاد من النص الوارد في الميت دلالة النص على استقلالها معه وكذا ان العلة في
وجوب اليمين هو انه لا لسان له في الجواب ووجه النظر ان العلة انا نسلم حجيتها اذا ثبت دلالة النص على
استقلالها معه وكذا التنبيه انما يسلم اذا ثبت عدم الفارق بينهما ويمكن ان يقال بالفرق هنا العدم رجوع
الى الدليل او احتمال الترجيح هؤلاء الى المدعي … اذا عرفت هذا فلا تغتر بما اوردنا في العلامة ونظائره في العمل
بالقياس بطريق الاولى في غير صورة التنبيه على العلة وان المحقق … اذ لعل مراده ايضا فيما استفاد العلة
النص واعتماده على الاولوية لاثبات الاستقلال فيما يحتمل فيه مدخلية المادة وكذلك فيما تمسكوا فيه باتحاد
والعلة في طريق الاستنباط والاشتباه في الحدس لا يوجب القول بانهم يعملون بالقياس المحرم وقد ذكرنا نظير
ذلك في الاجماع … العقلة في دعوى الاجماع ويحصل الخطأ في الحدس كذلك في فهم العلة من
واستقلالها … معذورون في خطائهم بعد الاجتهاد لا انهم عاملون بالقياس المحرم او يجوزون المشهور …
وذلك لا يوجب القدح في اصل العمل بالعلة المنصوصة او الكتاب والاجماع المنقول **قانون** قد يستند الى
القاعدة الاستحسان والمصالح المرسلة اما الاستحسان فقال به الحنفية ان يكون محل النزاع لا حاجة لنا الى ذكر
والظاهر انه دليل ينقدح في نفس المجتهد يعسر عليه التعبير عنه او انه العدول من حكم الدليل الى العادة لمصلحة
الناس … ان وجه بان يكون مرادهم انه ينقدح في نفس المجتهد رجحان واستحسان من غير ان يكون مستندا

الذي هو قسم خاص من القياس الجلي واعلم ان ما ذكرنا من تفسير الجلي فالرد المذكور هو عبارة التفتازاني وهو مسلم لكون القياس الجلي اخص من القياس بطريق الاولى منه

والحنابلة انكره وغيرهم قال الشافعي من استحسن فقد شرع واختلفوا في تعريفه بالارجاع الى ما يكمل انه منه

الى الدليل ترجع اولانه العدول عن حكم الدليل الشرعي الى العادة الحكم ليقيد شرعا والا فالحكم بالعادة المعتبرة شرعا
هو الدليل واستحسان من ردوده مثل العدول عما تقتضيه قاعدة الاجارة في دخول الحمام من غير تعيين مدة المكث و
مقدار الماء المسكوب وشرب الماء من السقاء من غير تقييد لان تلك العادة كالاجماع بل هو اجماع والحاصل ان الاستحسان
ما يستحسنه المجتهد بطبعه او عادته او نحو ذلك من دون امارة شرعية وهو باطل لعدم الدليل عليه والاصل لا يفيد الظن
بكونه حكما شرعيا فالحقيقة والاجماع الاناسبة واعتبارهم واحتجوا عليه بقوله تعالى فيتبعون احسنه واتبعوا احسن
ما انزل اليكم والجواب ان المراد الاظهر والاولى عند التعارض الحاج بدلالة فان تساويا فالراجح بحكم وبقوله صلعم
ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن والجواب ان المراد جميع المسلمين حسنا وهو الاجماع واما المصالح المرسلة فهي
المصلحة مع منافاة ما يحصل للدين او الدنيا والمصالح اما معتبرة في الشرع ولو بالحكم القطعي العقلي من جهة ادراك
مصلحة خالية عن المفسدة كحفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسل فقد اعتبر الشارع صيانتها وترك ما يؤدي الى فسادها
واما ملغاة كايجاب صيام الشهرين لمثل الكفارة على الغني مما يكون ازجر له واما مرسلة يعني لم يعتبرها الشارع ولا الغاها
وكانت راجحة وخالية عن المفسدة فنقول هو الذي ذهب جماعة من العامة ونفاها اصحابنا واكثر العامة وهو الحق
لعدم الدليل على حجيته ولانا نرى ان الشارع الغى بعضها واعتبر بعضها فالحاق المرسلة باحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح
احتجوا بان عدم اعتبارها يؤدي الى خلو وقايع عن الحكم وهو باطل لما عرفت فحكمها الاقتضاء ومن امثلتها
ضرب المتهم بالسرقة محافظة على المال ومنها قصد الى الحيلولة وشربها الدواء اذا علم الحابوجبان لسقاطها ومنه
ولدها فانها يوجبان ابقاء نفس محترمة وكما يوجب اتلاف نفسين ومن امثلتها ان اهل الحرب اذا تترسوا باسارى
المسلمين فيجوز رميهم وان ادى الى تلف الاسارى اذا علم انهم اذا لم يرموا ظهروا على الاسلام واما الفرق بجوازه لنا
للدليل الخارجي لذلك لا يجوز قتل من يعلم حاله انه لو لم يقتل اوجب تلف جماعة **المقصد الخامس** في النسخ
هو في اللغة الازالة وفي الاصطلاح رفع الشرعي بدليل شرعي متاخر على وجه لولاه لكان ثابتا وبتقييد الحكم
بالشرعي لا يخرج رفع مقتضى البراءة الاصلية بالدليل الشرعي وبالدليل الشرعي لا يخرج الارتفاع بالموت والجنون
ونحوها وبالمتاخر لا يخرج الشرط والاستثناء ونحوهما من المخصصات واما القيد الاخير فلاخراج الحكم المحدود بوقت
الوارد بصيغة الامر على القول بعدم افادته التكرار فيبقى ثبات الحكم بعد الاطلاق الثاني الا بالاستصحاب مثل
الحكم بحل الاشياء وحرمتها ونحو ذلك وبالتقييد يستغنى عنه اذ في الامثال المذكورات لا رفع لعدم الثبوت
فيخرج بقيد الرفع بكن بعضهم بان الرفع ليس معقولا في حقيقته والالزام البداء المحال بل هو ثم ولذلك بيان
هو رفع مثل الحكم الشرعي الثابت وذلك يتحقق في الجزئيات الخ مع ان ذلك يرد على تعريف المتاخرين اذ الكلام
في الآثار وثم يثبت شيء برفع الآن بل المراد الرفع ظاهرا المترتب على الثبوت ظاهرا فان حقيقة النسخ هو
التخصيص فانه تخصيص في ازمان الحكم فيتبع بعضها لتقييد بالدوام ايضا ولانا فرض والاصح المحدود الى زمان والامر على الاول
بعدم افادة التكرار **قانون** الحق جواز النسخ ووقوعه عقلا وشرعا والمخالف في الاول بعض من اليهود وفي
الثاني ابو مسلم ابن بحر الاصفهاني سيما في القرآن لقوله تعالى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه الآية لنا على الجواز
عدم الدليل على امتناعه وسيجيء بطلان ما تمسك به اليهود وعلى وقوعه ان نسخ العدة فان قوله تعالى والذين

يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج الدالة على وجوب الانفاق عليها
الى الحول وهو عدتها ما لم تخرج فان خرجت تنقضي عدتها ولا نفقة لها نسخت باية اربعة اشهر وعشرا وكذا نسخ
بان حكمها باقية في الجملة فان الحامل اذا كانت مدة حملها عاما فتعتد بالحول وهو مدفوع بان الاعتداد للحمل
من حيث هو لا للوضع واية القبلة نسخت الصلاة الى بيت المقدس واجاب عنها بان حكمها باق لبقاء الاستقبال اليه
عند الاشتباه وهو مدفوع ايضا بانه ليس من حيث الخصوصية كما لا يخفى وكذا اية الصدقة قبل النجوى مع الرسول صلعم
تماما الثالث يذكرها وذكر ترجمات لابي مسلم والفخر الرازي من ان يحتج فيه فاشار والظاهر ان ابا مسلم يقول فيما ثبت بالنبوة
نسخه كثيرا نادرة في الشرايع السالفة بانها كانت محدودة فلا يناقض في انكاره الا اسلامه واما ما تمسك به من الآية
فمدفوع بان المراد منها بانه كتاب لم يتقدمه ما يبطله ولم يتقدم عليه كتاب يرده مع ان النسخ ليس بابطال بل بيان لانتهاء
الحكم او مرجح التخصيص الجميع من حيث المجموع واما اليهود ففرقة منهم منعوه عقلا وفرقة سمعا وفرقة جوزوه مطلقا
لكن يثبت نبوتنا وفرقة اوجبت بها واعترفت بنبوته للعرب دون غيرهم وتمسك من قال بامتناعه عقلا
بكون الشيء حسنا قبيحا والامر يقتضي كونه حسنا والنهي يقتضي كونه قبيحا وجوابه منع كون الحسن والقبح ذاتيين في جميع
الاشياء بل قد يكون بالوجوه والاعتبارات وذلك كشرب الادوية واكل الاغذية فقد يكون مصلحا في وقت ومفسدا في
آخر وقد يكون الفعل مصلحا الى زمان ومفسدا بعده وبذلك يندفع ما يتمسك به بعضهم بقوله فلن تجد لسنة الله تبديلا
من باب الالزام فان السنة هو مجموع الامر والمجموع سنة واحدة ولا تبديل فيه بخلاف سنة العباد فانا
نرى الاطباء الاعيان قد يتعهدون شرب الادوية على كيفية خاصة على ترتيب خاص من النضج والمسهل والتقوية
ذلك وقد يحصل لهم البداء في هذا التمهيد والترتيب بخلاف ما نحن فيه فانه لا يمكن في حقه البداء والنسخ بيان انتهاء
مدة الحكم الاول بعد انتهاء المصلحة الاولى وظهور المصلحة بعد الجهل والخفاء جل شانه تعالى عن ذلك وتمسك
الآخرون بقول موسى على نبينا وآله وعليه السلام هذه شريعة مؤبدة ما دامت السموات والارض وقوله تمسكوا بالسبت ابدا
والجواب المنع ودعوى التواتر غير مسموعة لانقطاعه وعدم التواتر عنهم عند استيصالهم بحيث نقل انه اختلفت الرواية
من ابن الراوندي سيما لكن المراد بالتابيد طول الزمان كما ورد في التورية ان العبد يستخدم ست سنين
ثم يعرض عليه العتق فان ابى فلتثقب اذنه ويستخدم ابدا وفي موضع آخر منها العبد يستخدم خمسين سنة ثم يعتق
ان المراد من الاول طول المدة هذا مع نابرد عليهم من المعارضة بوقوع النسخ عندهم فقد ورد في التورية انه تعالى امر آدم
بتزويج بناته من بنيه ثم حرم ذلك في شريعة موسى وان اهل السفينة وقت خروجهم من الفلك كل دابة ثم حرم
كثيرا منها في شرع موسى مع ان التابيد في الزمان بمنزلة دلالة العام على الافراد فيجوز التخصيص فيها ايضا والحق
ان الدال عليه اما يدل على دوام او لم يدل فعلى الثاني لا تناقض لعدم منع بذلك كمثاله واحتج اليهود ايضا بانه لما ثبت شرع موسى
فاللفظ الدال عليه اما يدل على دوام شرعه او لا وعلى الاول فاما ان يقترن به بيان انه ينسخ او لا فان اقترن
فانه يستلزم التناقض يرد عليه انه مما تتوفر الدواعي على نقله متواترا وقد تواتر الدوام عليه ولو نقل الجامع
الخلاف فيه مع انه لو كان لاجاد ذلك ولم ينقل لورد عليكم ايضا انه لا يجوز ان يكون شرع نبيكم ابدا مستمرا الى
لم ينقل وعلى الثاني فيلزم التلبيس والاغراء بالقبيح وعلى الثالث فلا يقتضي فعله الا مرة واحدة لان الامر لا يقتضي

الدوام وذلك لا يجوز نسخا وفيه انا نختار اولا انه ذكر ما يدل على الدوام ولا يجوز التصريح بجواز النسخ والعدم لما اورد
فلان التصريح بانه سينسخ قرينة على التجوز في الدوام فلا تناقض واما الثاني فلانه يستلزم التبيين لو كان
لحاجة الى البيان واما تاخير البيان عن وقت الخطاب فلا قبح فيه كما تقرر في محله وثانيا انا نمنع ذكر الدوام بل يكفي
ليترتب اثر الحكم ببيان المصلحة والحكمة للاشياء ما قبل الاطلاع بعدم الاستمرار واذا كان ظاهره الاستمرار فيتبع.
النسخ ويتحقق حقيقته وثالثا انا نقول ان هذا الاستدلال منهم وان كان لابطال النسخ لكن لازم مرادهم اثبات دوام
شريعة موسى ابدا وانت خبير بان هناك شيء آخر لم يذكروه وهو ان يكون البيان على سبيل التجدد بل الدوام
مجددا ولا يكون البيان فلا يلزم محال ولا قبح والقول بان الحسن لا يمكن ان يصير قبيحا وبالعكس يرجع الى الدليل الاول
نعم يتم هذا الدليل مع الاعتراض … اوردنا عليه الى الآن لو كان في مقابل من يريد بيان ثبوت الاسلام بابطال
نسخ شريعة موسى فيمكن ان يرد هذا الاعتراض بان هذا الشخص ليس من باب النسخ مع ان لهم ان يمنعوا النسخ من
بدون التمسك بهذا الاحتمال لكن لا ينفعهم في اثبات دينهم الا مع التمسك بالروايات او بالاستصحاب وقد عرفت حال
الروايات هنا وحال الاستصحاب في بحث الاستصحاب منهم في المقامين في مقام الاستدلال ونحن في مقام المنع ولم
يبق شيء ولم يلزمونا به بحول الله وقوته وبقي الكلام مع التحقيق وهو محتاج الى الانظار وفتح عين البصيرة

قانون لا ريب في جواز النسخ بعد حضور وقت العمل به لما عرفت من التمكن منه سواء فعله او لم يفعله والامر يكون المكلف
بالفرض بسوء العصيان التارك للفعل وكذا ان كان مطيعا الباقية عليه … ارتفاع
التكليف الحاصل من جانب الخطاب من جهة … بل … وقت العمل الواجب الموسع
الاتيان به ولم يمض له الوقت … الا ان يكون المطلوب منه الحصول من جميع المكلفين او كل واحد
فيمكن اثبات بعضهم دون الباقين في جواز النسخ والعجب من هذا الباب نسخ آية تقديم الصدقة على النجوى
… منه في اول الوقت لمن اراد … هذا الباب حكاية ذبح اسمعيل فانه نسخ … قبل حضور
الاتيان به وكذلك من تمكن من بعضه دون بعض … منه واختلفوا في جواز النسخ قبل حضور وقت العمل فاكثر اصحابنا
والمعتزلة وبعض الاشاعرة ويقول بالوقف والاول اقوى لنا لقبح الامر بالقبيح والنهي عن الحسن فان … لا
يجتمع فيما اذا جاء الامر الناسخ فيبطل حسن النسخ او … من اعتقاد … وكذلك حكاية النهي عن الحسن يلزم
اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد من جهة واحدة … وما يقال ان النهي … بل يأمر به لنفسه وكذلك
الامر … لان المكلف به … هو الطبيعة … كان او زمانيا وقد ورد الناسخ … بمحصول
الطبيعة في ضمن فرد … فيتصور هناك … وكذلك ما يقال ان الامر … يتعلق باعتقاد وجوب الفعل
الناسخ بنفسه وكذلك النهي الاول الناسخ له … الخروج عن التناقض … بعد تسليم جواز الامر والنهي وارادة
من الوجوب والحرمة والتوطين عليهما لا نفس المامور به والمنهي عنه كما هو الناسخ والمنسوخ على شيء واحد فالكلام في
كون ذلك نسخا يرجع الى المناقشة في الاصطلاح واطلاق المنسوخ على مثل ذلك والا فلا ننكر جواز ذلك كما
بيناه ثمة والقول بان حسن الاعتقاد يتبع حسن المعتقد فاذا لم يكن في نفس المعتقد حسن … الامر به الا الزم
بالقبح ضعيف بل … نفس الامر والتوطين على شيء مع علمه بانه سينعدم … وانا … ذلك الى ان يترتب

يترتب عليه مفسدة وتاخيرها عن وقت الحاجة ويؤيده في الاخبار رواية مثل موثقة … عثمان بن عيسى عن
ابي بصير قال سئلته عن رجل فجر بامرأة ثم اراد بعد ان يتزوجها فقال اذا تابت حل له نكاحها قلت كيف نعرف توبتها
قال تدعوها الى ما كانت عليه من الحرام فان امتنعت واستغفرت ربها عرفت توبتها وموثقة عمار عن ابي عبد الله قال
سئلته عن الرجل ايحل له ان يتزوج امرأة كان يفجر بها قال ان انس منها رشدا فنعم والا فليراودها على الحرام فان
تابعته فهي عليه حرام وان ابت فليتزوجها والخامس انه ان اريد من جواز النسخ قبل حضور وقت العمل قبل
… ان اريد الارادة نفس الفعل … قبل التمكن منه فمستحيل والكلام فيه نظير ما حققنا في مبحث الامر
الامر بالشيء مع العلم بانتفاء الشرط احتج المجوزون بوجوه ضعيفة اقويها ثلثة الاول قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت
الا ان اريد به ما يتم محو الامر الابتلائي … قصد منه محض الاعتقاد فقد عرفت الكلام وان اريد محض الاخبار او محو
مثل اخبار زيد واماتة عمرو فهو خارج عما نحن فيه وان اريد محو الامر كالمامور به … في نفس الامر فهو
… الحقيقي … لاجتماع الحسن والقبح … فلا بد من تخصيص الآية بغيره
لقيام البرهان على استحالة النسخ ان مدلول الآية انه يمحو ما يشاء والكلام في ثبوت مشيئته لهذا المحو وهو اول الكلام الثاني
… الذي هو … في النسخ الثاني ان ابراهيم امر بذبح ولده اسماعيل ثم نسخ ذلك قبل
وقت الذبح … يا ابت افعل ما تؤمر … لابراهيم اني ارى في المنام اني اذبحك …
دالة على انه كان مامورا بالذبح … الذبح العظيم
لابد عليه ايضا … قد صدقت الرؤيا … في كونه مامورا بمقام الذبح … هذا الامر ابتلاء
ابراهيم واسمعيل … على الناس لا انه كان الذبح في نفسه مطلوبا … وان كان هو ارادة كما
به … ظاهره … على ارادة التوطين وقد مر بعض الكلام فيه في مباحث الاوامر والعذر
يمكن ان يكون … ما روي انه قد ذبح لكن …
… فيه انا نتبادر من الذبح المامور به هو الذبح … الكلام … انه لا يصح النسخ الا
المامور به لم يكن الا الطبيعة … والامر لا يقتضي التكرار فلم يبق مورد للنسخ الثالث ما روي انه
… المعراج … خمسين … ثم رجع الى ان عادت الى خمس … اورد عليه …
… بالاقدام على المراجعة في الاوامر المطلقة … قبل التمكن لان
على المكلفين من شرائط التمكن … ذلك كان اخبارا …
معلقا … بعدم شفاعة النبي … المصطلح الرابع ان التكليف قد يتعلق بنفس الارادة
… دون ارادة الفعل … **قانون** يجوز نسخ الكتاب
بالكتاب اتفاقا … وقد مر بطلانه وبالسنة المتواترة خلافا للشافعي … الادلة
ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها او مثلها والسنة ليست بخير من الكتاب … الصحيح …
وفيه ان الظاهر ان المراد … الحكم الثابت بالآية لا نفس الآية …
مصلحة مثل مصلحة السابقة او خير منها وهو لا يتفاوت بالكتاب والسنة واما اضافة الاتيان الى نفسه ولا يضر

ما ثبت بالرسالة هو ما اتاه القطع بلا ريب وكذا يجوز نسخ السنة المتواترة بالكتاب وخالف فيه ايضا بعض الشافعية وهو
ضعيف لا يليق بالنظر اليه واما نسخ الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد فالاكثرون على المنع وجوزه بعض الشافعية وقال بعضهم
الخلاف في جوازه ان الخلاف في الوقوع واستدل الاكثرون بانهما قطعيان وخبر الواحد ظني ولا يترك القطعي بالظني
ومنعهم الاجماع عليه فاذا ثبت الاجماع فهو والا فلا يخفى ان الدليل الاول مقدوح بما مر وفي بحث التخصيص ان القدر
قطعيته هو متن الكتاب والسنة المتواترة واما دلالتهما على التأبيد فلا قطع به مع انه لو صرح بالتأبيد فهو ايضا
كالعام بالنسبة الى الازمان ولم لا يجوز تخصيصه بظني اخص منه فاذا حصل ظن من خبر الواحد يرتفع الظن الحاصل
من عموم الدوام في الكتاب والسنة بالنسبة الى الوقت الذي نفاه خبر الواحد فلا مانع من العمل به وفائدة النزاع وثمرته
قليلة عندنا لندور مثله وذكروا لما ذكرت به امثلة لو عرض منها ان اهل قبا سمعوا مناديا ان القبلة قد تحولت
فاستداروا ولم ينكر عليهم احد من الصحابة وهو مدفوع بانا لا نعلم انه خبر واحد ولعله حف بقرينة افادت حصول القطع لهم ثم
ان الذي يكون خبر الواحد ناسخا له ان يكون نفس الخبر بانتفاء الحكم كما نشير اليه واما دلالة الخبر على كونه منسوخا بكذا فهي
خارج عما نحن فيه فلا نظر في جواز اثبات النسخ به بهذا المعنى والا فالفائدة ليست بنادرة على ذلك الاجماع قانون
في جواز نسخ الاجماع والنسخ به نظر لخلاف على ان الاجماع هل يتحقق قبل انقطاع الوحي ام لا فالاكثرون على عدم انعقاده
في عهده صلى الله عليه وآله لانه ان كان قوله فيهم فلا عبرة بقول غيره والا فلا عبرة بقول المجتهدين فلا يجوز ان يكون منسوخا
لان الناسخ اما الكتاب او السنة واما الاجماع واما القياس فانه يكون حجة عندهم اذا لم ينعقد الاجماع على خلافه
واما الكتاب والسنة فلان المفروض انهما قبل الاجماع والناسخ لا بد ان يتأخر واما الاجماع فلا بد له من مستند نصا
او قياس فان كان نصا فيكون الاجماع الاول باطلا لكونه على خلاف النص فلا نسخ وان كان قياسا فيكون الثاني
باطلا لما مر واما انه لا يجوز ان يكون ناسخا فلان المنسوخ اما ان يكون نصا او اجماعا او قياسا والكل باطل اما
الاولان فلامتناع انعقاد الاجماع على خلاف النص والاجماع واما الثالث فلبطلانه بالذات ثم لا نسخ هذا ما
ذكره الجمهور واعتمد لذلك من اصحابنا في عدم الجواز على الاجماع والنسخ على ان الاجماع دليل عقلي والنسخ لا يكون الا
بدليل شرعي وذكر بعضهم ان الاجماع انما يكون من مستند فلو فيكون الناسخ هو النص لا الاجماع ودعوى ان الاجماع مشكل
وكون الاجماع دليلا شرعيا واضح وقد مر ما يدل عليه في محله ولا حاجة عندنا في حجية الاجماع الى مستند
لكشفه عن رأي المعصوم والمراد من ناسخية الاجماع او منسوخيته هو باعتبار كشفه والمناقشة في استناد النسخ الى المستند
دون الاجماع مناقشة ضعيفة والتحقيق ان الاجماع عندنا ينعقد في زمان النبي وما بعده كما يظهر من ملاحظة
ما قدمنا في محله ولا مانع من كونه ناسخا ولا منسوخا واما في غير زمان النبي فيدل على ثبوت ذلك عند النبي ايضا فلا ثمرة هنا
بحث الاجماع ان ادلتهم على حجية الاجماع مع تسليم تماميتها لا تقتضي حجيته بالنسبة الى ما بعده وفيه تأمل لقوله تعالى ومن يتبع غير سبيل
المؤمنين وقد مر انه لا يقضي اتفاق على الخطأ ونحوه لذلك الاجماع قانون زيادة العبادات ليست نسخا للمزيد عليه
صلاة كانت او غيرها عند جمهور العلماء لانه لا يرفع الا العدم الاصلي وهو ليس بحكم شرعي ولعل مراده لم يكن
للعدم المستفاد من الشرع والا فثبت النسخ نحو ولكن هذا ليس بنسخ للمزيد عليه وذهب جماعة من الحنفية الى ان زيادة
صلاة على الصلوات الخمس نسخ لانه يخرج الوسطى عن كونها وسطى واورد عليه بان ذلك ليس بحكم شرعي وهو كونها

فلا تغير

او الثاني

وسعل فلا يكون نسخا لانه يرد عليهم ان الزيادة المستقلة ايضا نسخ لانه يخرج الاخيرة عن كونها اخيرة وفيه ان كان
المراد زوال ما يترتب على الوسطى من الاحكام الشرعية مثل شدة المحافظة وغيرها وكذا وجوب التشهد في الاخيرة بل الحق انه ان كان
ذلك لاجل كونها وسطى والصلوات المفروضات معه ولو كان لم يوجبها وسعل الحكم لم يزل الحكم بزوال الوصف المذكور
الوصف وعلى الاول نابية لا يلزم النسخ لان الحكم الاول تعلق بوسطى مطلق الصلوات فالمفروض تاريخه لم يتحقق الوصف
لحصول غيره في الحكم من دلالة الخطاب من جهة اقتضاء شيء واحد من جهة الوصف لم يوجب زوال الحكم من التصنيف الصفة
من جهة انه متصف بها وان زال الحكم عنه من جهة الخصوص واما العبادة الغير المستقلة فاختلفوا في كون زيادتها
نسخا مثل زيادة الركعتين على ركعتين على سبيل الاتصال والحق انه ليس بنسخ لنفس الركعتين كما يتوهم بعضهم
وجوب الركعتين باق على حاله وانضمام الركعتين اليهما لا يخرجهما عن الوجوب وكذا ليس بنسخ من جهة الاجزاء
الاجزاء لا مانع انهما حكمان عقليان لا يجري فيهما النسخ لم يثبت ارتفاع اجزاء الاوليين غاية الامر ان اجزاءهما
كان على حال والآن صار على حال آخر نعم لو فرض حكم الشارع بانهما لا يجزيان الا منفردتين ثم قال لا يجزيان الا
مع ضم ركعتين فهو يصير نسخا وكذا اذا استفاد من الشرع وجوب الحاق التشهد بالركعتين الاوليين ثم الاتيان به
بعد الركعتين الاخريين ويتأتى هذا النزاع تظهر في جواز اثبات مثل ذلك بخبر الواحد بناء على عدم جوازه اولا
ثبت الاصل بالقطعي وهذه الثمرة نادرة عندنا بل لا يكاد توجد قانون يعرف الناسخ اما بنص الشارع
كان يقول هذا ناسخ لذلك او ما يؤدي ذلك كما في قوله كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وكنت
عرفنا تقدم الاخرى الا فادحروها او بالاجماع عليه واما بالعلم بالتأخر لضبط التاريخ واذا حصل التضاد
بعد النسخ باحد الوجوه المذكورة فيجب التوقف لا التخيير وهذا ليس مثل الاخبار الواردة عن ائمتنا وثبوت التخيير
العمل بين متضادها ومتنافيها لو امتنع الترجيح بل الكلام فيما يعلم انه هل ثبت احدهما رافع الحكم
الآخر دائما وقد اشرنا سابقا الى الفرق بين اثبات النسخ بخبر الواحد يعني ان خبر الواحد هو الذي يرفع الحكم مستقلا
وما كان خبر الواحد ناقلا لحكاية النسخ والحكم بينهما مختلف فلا تغفل قانون يجوز نسخ التلاوة دون الحكم
بالعكس وكلاهما والثالث في المذكورات شاذ وجميعها واقعة وقد مثلوا للوقوع ان الاولى كما ورد في الخبر ان مما انزل
من القرآن الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله فنسخ تلاوته وبقي استقرار حكمه والثاني فهو
البدل كتبديل العدة بالحول باربعة اشهر وعشر والنسخ الصدقة قبل النجوى ويجوز بالاثقل كما يجوز بالاخف مثاله
كما في تبديل الكف عن الكفار الثابت بقوله لكم دينكم ولي دين باية الجهاد وصوم عاشورا برمضان واما الثالث
فروي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة ونسخ حكمها وتلاوتها الباب الرابع في الاجتهاد و
التقليد قانون الاجتهاد في اللغة تحمل المشقة وفي الاصطلاح له تعريفان احدهما بنظر الاطلاقة على الحال
والثاني بالحالة على الملكة والاول ينظر بقرينة بانه استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الظن بالحكم الشرعي و
الثاني تعريفه بانه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الاصل فعلا او قوة قريبة والمراد بالاستفراغ
الوسع هو بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه واحترز بالفقيه عن استفراغ غير الفقيه وفيه انه
يستلزم الدور لان الفقيه هو العالم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها وهو لا يتحقق الا بكونه مجتهدا فلا فائدة

وقيل

لعدم

والتلاوة

او بلا بدل

الاجتهاد وقد يذب عن ذلك بان المراد بالفقيه من مارس الفن احترازاً عن العجمي مثل المنطقي المحض والنحوي ومن لم يكن فقيهاً
اصطلاحياً وفيه مع انه مجاز بعيد يرد عليه ان استفراغ وسع مطلق الفقيه بهذا المعنى لا يكفي في تحقق الاجتهاد ومن قرأ
الكتب الفقهية وزاول رؤس المسائل وبعض الكتب الاستدلالية ولكن لم يحصل له قوة رد الفرع الى الاصل لا يسمى استفراغ
وسعه اجتهاداً فان قلت لا يحصل الاستفراغ للوسع الا بعد تحصيلها ايضاً قلت فعلى هذا تم الكلام في التعليق انه
فيكون قيد الاستفراغ مغنياً عن قيد الفقيه والاحسن ان يقال ان كان هذا تعريفاً للحال والفعل فالمراد بالفقيه هو صاحب الاستعداد
والقابلية القريبة لتحصيل العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عليها بسبب كونه عالماً بالمبادي والادلة وذا حصة القوة
القدسية التي يمكن بها على رد الفرع الى الاصل فحصل هذا الشخص اذا رد الحكم الشرعي الفرعي الى الاصل باعمال النظر وكد
خاطره واستفراغ وسعه في ذلك فهذا الفعل من هذا الشخص يسمى اجتهاداً ومن هذه الحيثية يسمى هذا الشخص مجتهداً
ومن حيث حصول العلم له بالاحكام الناشئة عن الادلة فعلاً او قوة قريبة من الفعل فقيه ومن حيث استنباط الفرع
من الاصل واستخراج الحكم من الدليل فعلاً او قوة قريبة من الفعل مجتهد والتحقيق في ان يقال ان الحد لمطلق الاجتهاد لا
الصحيح منه كما نبهنا عليه في الفقه ايضاً فعلى هذا نقول ان الفقه هو العلم بالاحكام الناشئة عن الادلة والاجتهاد
هو استنباط الاحكام منها والاستنباط متقدم على العلم فلا التفات في التعريفين الى الشخص الذي يقوم به الامران
ولذلك ترى بعد ذكر تعريف الاجتهاد يجعلون المعرفة بما يتوقف عليه ومنه القوة القدسية من شرائط الاتي
فاذا اريد تعريف صحيحها يقال الاجتهاد هو الاستفراغ في تحصيل الحكم الشرعي الفرعي ممن له ملكة من معرفة الادلة و
وكان له القوة القدسية التي يتمكن بها من تحصيل رد الفرع الى الاصل والفقه هو العلم الحاصل بالاحكام الشرعية
الفرعية عن ادلتها ممن كان كذلك فلا يدخل شيء منهما في تعريف الآخر ولا يلزم دور وقيد الظن لاخراج الاحكام
او القطعية النظرية وفيه ان الاول يخرج بقيد الاستفراغ والثاني لا يحسن اخراجه لان معرفة النظريات ايضاً
تحتاج الى … فيها وتحصيلها والاشتغال بها … اجتهاد اذ المجتهد قد لا يعرف حكم الشيء اولاً ويحتاج الى النظر في
الادلة وبعد ذلك يحصل القطع به من الدليل وقد اشرنا الى ذلك في اول الكتاب في تقييد الحكم بالشرعي لاخراج العقليات
فان استنباطها لا يسمى اجتهاداً اصطلاحاً وربما قيد بالشرعي لاخراج استنباط مسائل اصول الدين واصول الفقه
فقط اية وان كان اجتهاداً في اللغة او في اصطلاح آخر كما تريهم يجترئون في بحث الاجتهاد والتقليد عن وجوب
الاجتهاد في اصول الدين وعدمه ولا حاجة اليه اذ المتبادر من الشرعي الفرعي واما الثاني وهو ما ذكره البهائي
في الحواشي الجواد يخرج بقيد الملكة المستنبط لبعض الاحكام من ادلتها بالفعل من غير ان يصير ذلك ملكة له بل
كان حالاً فاقداً لمن ليس اجتهاداً وكذا من حفظ جملة من الاحكام تلقيناً وعرف مع ذلك ادلتها لعدم حصول الملكة معه
اولاً وما ذكره يفيد حصر اطلاق الاجتهاد في اصطلاحهم على الملكة دون الحال وهو خلاف التحقيق وخلاف
ما ذكره الاكثرون ثم يمكن ان يقال ان هذا تعريف لملكة الاجتهاد لا للحال ثم ان ذكر الكلام في … يدخل … التقييد
بالشرعي لاخراج العقلي وبالفرعي للاصلي كالاعتقادات ومن الاصل العرفي كالصلوة والزكوة ثم قال وبالقوة
القريبة يدخل من له تلك الملكة من غير ان يستنبط بالفعل بل يحتاج الى زمان اما لتعارض الادلة او لعدم
الدليل والاحتياج الى الاشارة او نحو ذلك وحيث ان الاجتهاد هو الملكة فالمجتهد من له تلك الملكة والمجتهد فيه

الحكم المستنبط من الاصل اذ لم يجعل الباحث على صرف الاجتهاد في الملكة وهو لفظ المجتهد به دون تحجير بانه لا ملازمة
ثم ان هذا الاطلاق في المجتهد اصطلاح خاص مشهور وقد يطلق على من يعتمد في المطالب على الاستدلالات التفصيلية سواء
كان في المعقول او المنقول او في الفروع او في الاصول والمقلد من يأخذ بقول الغير من دون دليل تفصيلي

قانون

اذا عرفت انه لا حاجة الى ادراج قيد الظن في تعريف الاجتهاد فيظهر ان ما يحصل من الاجتهاد قد يكون قطعياً وقد يكون
ظنياً وكلاهما حجة على المجتهد والمقلد له اما الاول فظ واما الثاني فلان المرجح انسداد باب العلم بالاحكام وعدم
… العمل … بقاء التكليف … منع ثبوت الدليل على جواز العمل به اذ قد عرفت انه لا دليل على وجوب الاحتياط
وذلك لان ادلة حرمة العمل بالظن ظنية وقد بيّنا ان لا دليل على حجية تلك الظنون الحاصلة من تلك الادلة الدالة على
حرمة العمل بالظن سوى انه ظن المجتهد ولا مناص عن العمل به لبقاء التكليف وانسداد باب العلم وعدم ثبوت اشتغال
بالزائد من ذلك حتى يقال ان اليقين بشغل الذمة يستدعي تحصيل اليقين بالبراءة مع ان الاستدلال بها يدل على حرمة العمل
بالظن على عدم جواز عمل المجتهد في المسائل الفقهية بظنه محال لان جواز العمل به يستلزم عدمه وما يستلزم وجوده عدمه
فهو محال بيان ان الادلة الدالة على حرمة العمل بالظن عمومات ظنية والاجماع تخصيصها الا الظنون المجوزة في الشرع
ومن جملة الاجماعات ومثال ذلك انه لو قلنا ان بعض الظن اثم فاذا كانت العمومات ظنية فالاستدلال بها لا يفيد الا الظن فيعود
ما دل الدليل على جواز العمل بهذا الظن فان قلت الدليل عليه ان ظاهر الكتاب مثلاً وهو حجة اجماعاً والعام الدال على
حرمة العمل بالظن فظني العمل فلا محال قلت المسلم من الاجماع هو حجية ما هو مراد من الكتاب لا ما هو ظاهر منه فان حجية ظواهر
الكتاب مسئلة اجتهادية وانعقاد الاجماع عليها مع مخالفة الاخباريين اعتماداً على اخبار كثيرة مذكورة في محلها …
الاجماع … وامكان اخراج تلك الاخبار عن ظاهرها لمعارضتها بما هو اقوى منها لكن نقول المسلم منه هو حجية
المشافهين والمخاطبين ومن يحذو حذوهم لان مخاطبتهم كان من جهتهم والظن الحاصل للمخاطبين من جهة اصالة الحقيقة والقرائن
الحالية حجة اجماعاً لان الله ارسل رسوله وكتابه بلسان قومه والدلالات الوضعية وهو ما يفهم منها … بحسب العلم
يختلف باختلاف اللسان وكذلك يختلف باختلاف الزمان وان توافق اللسان فحجيته لغير المشافهين الناظرين …
الخطاب وظنونهم يحتاج الى دليل آخر غير ما دل على حجية … المخاطبين المشافهين من الاجماع عليه بالخصوص ولا
يمكن اثبات ذلك فلا يبقى الا ما ذكرنا وهو الوجه الاول ايضاً من انسداد باب العلم في العمل بتلك الظنون ودلالة بقاء
التكليف بالابتلاء عليه وهو ما ذكرناه لان ذلك هو مقتضى الدليل العقلي المقتضي لحجية ما يفيد الظن
من حيث هو ظن خاص من ان الدليل العقلي لا بد على حجية ظن خاص … فالمرجح ان الاجماع غير مسلم في الظن الحاصل من
والثاني ان الكتاب العزيز مثل تأليف المصنفين الذين يقصدون بكتابهم بقاءه ابد الدهر …
ينتفع به … على مقدار فهمهم ويعملون عليه وكذلك المكاتيب … الواردة من البلاد البعيدة … مخالفة
المكتوب مع المكتوب اليه فانه لا ريب في جواز العمل للمدرسين في التاليفات والمقلدين والمكاتيب …
… بمقتضى فهمهم وكذلك المكتوب اليهم المكاتيب … فيما اشتمل على الاحكام الشرعية اذ الظاهر …
الاحكام بين الامة وقد … اعلام المخاطبين بالشرايع واعلامهم بعضهم ذلك … على ان … بعدهم
بالف سنة بذلك لاجل عموم الطريقة واستمرار الشريعة بعمل الحاضرين … وتعليم الخلف …

لايبا في ذلك ابة تعلق الغرض بتحاوز ابا الظهر بحصول الاعجاز وسائر الفوائد اذ لا يحصل بملاحظة البلاغة
وسائر الحكم المستفادة منها مع قطع النظر عن الاحكام الفرعية الظاهرية التي هي قطرة من بحار فوائده فاثبات ان يكون
الكتاب العزيز من باب ما ليعرف المصنفين سيما الاحكام الفرعية بان يكون الغرض من الايات الواردة فيها بقاء
الالفاظ واستفادة كل من يجيء بعد ذلك تلك الالفاظ على مقتضى فهمه وفطنته ولو لم يكن موافقا لمراده تعالى بما يعرف
والجزم وادعاء انا نعلم انه تعالى اراد ذلك يحتاج الى دليل واضح وان لا انصاف انه لم يدع العلم بان افهمنا ابرد من الايات
المعنى فلا اقل من الظهور في العدم او تساوي الاحتمالين فكيف ندعي العلم بانه مراده تعالى من انزال قوله من بعد وصية
يوصي بها او دين ان يكون هذه اللفظة وتفهم منها المجتهدون الى يوم بعد الف سنة ان المراد من بعد احتمال الثلث
للوصية والدين والميراث وان ما بعدها بان ينفصل منهما ما يناسب ... ويترتب عليه ان يكون في التركات
التصرف في ان يعزل الدين والوصية كما فهمه بعضهم وهو حجة عليه ومن يفهم منه ان هولاء الارحام يملكون الحصة
بعد ايفاء الدين والوصية ووصول نصيبهما اليهما اما بيدهما او بيد وكيلهما او وليهما ولو كان هو الحاكم او المؤمنين
ولا يحصل بالتمكين الاخذ عليهما لنصيبهما ووصوله اليهما فقبله لا يبقى لهم شيء يملكونه وقد يبقى نصيبهم كما ذهب اليه بعضهم
وهو ايضا حجة عليه ومن يفهم منه ان استقرار ملك الارحام انما يثبت بعد وفاء الدين والوصية وان ثبت قبلها متزلزلا
فهو حجة عليه وهكذا بل الاولى ان يدعي العلم بان مراده تعالى من كلامه في الحكم الواحد هو معنى واحد لا ان كلا
فهم بنيته وفهم المخاطبون الحاضرون وكان مقصوده تعالى ابلاغ الحكم وقد ابلغ ولكن اختفى بعد اختفاء قادة الهدى
كما اختفى اكثر الاحكام والحاصل ان دعوى العلم بان وضع الكتاب العزيز انما هو على وضع المصنفين سيما في الاحكام
الفرعية دعوى لا نعرف لها وجها فان قلت ان اخبار الثقلين وما دل على عرض الاخبار على الكتاب يدل على ان
الكتاب من هذا القبيل قلت بعد تسليم دلالة تلك الاخبار صدورا كما هو ظاهر بعضها نمنع دلالتها على التمسك
بمفاد اللفظ من حيث هو مفاد اللفظ لم لا يكون المراد لزوم التمسك بالاحكام الثابتة والدلالات المعلومة منه
ثابت في الجملة وكذا ما دل على عرض الاخبار على الكتاب ثابت بعد تسليم ذلك نقول ان دلالتها على التمسك بالالفاظ
او العرض عليها بعد بظواهرها وعلى ظواهرها ظنية اذ ذهب جماعة من الاخبارية الى ان المراد التمسك بما فسرها الائمة
بها والعرض على ما فسروه به وان كان خلاف الظاهر ثم ننقل الكلام الى هذه الاخبار ونقول ولا اجماع على حجية الظن فيه
ثم انا لو قلنا بالعلم بان تلك الاخبار ايضا من قبيل مؤلفات المصنفين الذين يرضون بما يفهم الغير او ...
بان الظن الحاصل لنا من تلك الاخبار يكون حجة لاجل ذلك وهو في غاية البعد بل غير صحيح بخلاف الكتاب العزيز
او يدعى العلم بان مقام المخاطبين بها عينا او ظنا كان ذلك وان لك باثبات العلم في ... ان
الكتاب العزيز من باب تصنيفات المصنفين لكن مقتضى ذلك ان يكون الظن الحاصل منه حجة من جهة انه ظن حاصل
والمعروف ان الظنون الحاصلة اليوم من القرآن العزيز ليست بظنون حاصلة منه فقط اذ الظن الحاصل من اللفظ
انما هو من جهة وضع اللفظ وحقيقته او مجازه والاعتماد على اصل الحقيقة او القرينة الظاهرة في المجاز
ونحو ذلك واما الظن الحاصل بعد ملاحظة المعارض والعلاج والتراجيح التي حصلت في الشريعة فهو ظن حاصل
للمجتهد من الاثر بعد ملاحظة الادلة وجمعها وجرحها وتعديلها لا انه ظن حاصل من الكتاب والحاصل ان الظن الحاصل

الحاصل من الدليل انما يلاحظ في باب التعادل والتراجيح بما يحصل منه لو خلي وطبعه واما بملاحظة ثانيا ... الظن بعد ملاحظة
المعارض ودفع الموانع ودفع القرائن الدالة على خلافه فاما الاول فان ادعى الاجماع على بطلان العمل به في
زماننا فلا كلام فيه في القول به فضلا عن ادعاء الاجماع على جوازه ووجوب العمل الا لا ريب ان في امثال زماننا
اختلط ما دلالته ووقع الخلاف بين العلماء والاختلاف في الادلة بين ظواهر الكتاب والسنة المتواترة واخبار
الاحاد وغيرها واشتبه الحال بسبب التخصيص والنسخ والمعارض والمخالف فلا ريب انه لا يجوز العمل قبل الفحص عن الادلة
بالظن الحاصل من واحد منها ولو كان هو ظاهر الكتاب ولا اظن الخصم يدعي جواز ذلك وكيف كان يمكن ادعاء
بعنوان العلم ودعوى الاجماع مع ان كثيرا من العلماء لا يجوزون التجزي في الاجتهاد لاجل احتمال اختفاء معارضات
الادلة وان كان احتمالا ضعيفا واما الثاني فنقول الظن الحاصل من الكتاب مثلا بل هو ظن المجتهد بعد ملاحظة
ومراده من مجموع الاية ودفع معارضاتها ودفع القرائن الدالة على خلافها وارادة ما هو خلاف الظاهر منها او بالجملة
نقول بحجية ظن الكتاب في زماننا الا بشرط ملاحظة المعارض ولا عدمها او بشرط عدم ملاحظة المعارض او بشرط ملاحظة
المعارض والفحص عنه والتنبه بالدليل حجة بعد الظن والاولان باطلان وفاقا من الخصم والثالث متنازع فيه فدعوى

الاجماع على حجية الظنون اجماعي وان ... لم يبق ذلك وكيف يمكن منه الا ان يقول بالاجماع على حجية ظن المجتهد من اي
شيء يكون الا ما اوجبه الدليل ... هذه الظنون لم يتم عليها دليل الا كونه ظن المجتهد فان قلت نعم ولكن ...
اذا تعلق بكيفية الاستخراج من الاية مثلا فحجيته اجماعية الا اذا تعلق بجزئي اخر قلت لا افهم معنى هذا الكلام
اختلاف العلماء في ان العام المخصوص حجة في الباقي ام لا مثلا يعم الكتاب والسنة المتواترة واخبار الاحاد وغيرها
كلها والمسئلة اجتهادية فاجراء العام من الكتاب على ظاهره بعنوان ان العام المخصص حجة في الباقي وان ادلة الحجية
الدالة في تلك المسئلة الاصولية مثلا فدعوى الاجماع على ان اعمال هذه المسئلة الاصولية في خصوص الكتاب
جائز دون غيره شطط من الكلام بل من البين انه لو قال احد بعدم الحجية في عام الكتاب لاجل ان ادلته الى ان العام
المخصص ليس بحجة في الباقي ان يكون اجماعيا ولكن من حيث انه متعلق بالكتاب ... نقول في مثل قوله
واحل لكم ما وراء ذلكم انه ظاهر في العموم ومقتضاه عدم نشر الزنا سابقا الحرمة كما ذهب اليه جماعة من محققي الاصحاب
وذهب جمهور الاصحاب الى الحرمة والاخبار المستفيضة في كل من الطرفين موجودة ولا ريب ان ترجيح عموم الاية
ابقاءه على ظاهره وادعاء الظن به يتوقف على ترجيح اخبار الحل على اخبار الحرمة اذ بعد تسليم جواز تخصيص الكتاب
بخبر الواحد لا مجال لمنع الاخبار رأسا فلا بد من الرجوع الى المرجحات بين الاخبار ولا ريب انه لا اجماع على كيفية
ترجيح الاخبار لاختلاف العلماء في مرجحات التراجيح واختلاف الاخبار في بيان علاجها بحيث لا يمكن علاجها كما
سيجيء في الخاتمة ولا مناص في الجمع بين الاخبار الا بالرجوع الى المرجحات الاجتهادية مع ان قبول كل واحد من الاخبار
وردها من حيث السند والمتن وثبوت العدالة وكيفيتها والكاشف عنها والمثبت لها وعدد المزكي وغير ذلك لا
يكون في الاكثر الا بالظن الاجتهادي ولا قطع في شيء منها كما لا يخفى على المتأمل المنصف المتدبر ودعوى الاجماع على
حجية كل ما يتعلق بالاخبار بعنوان العموم او ادعاء الحدس وحصول القطع برضا الشارع بذلك العموم بالخصوص في
الخصوصية لا لانه من جزئيات لزوم تكليف ما لا يطاق لو لم يعمل بها مجرد دعوى على مدعيه وبيننا وبين هذه الدعوى

بين بعيد واما جعله من جزئيات لزوم تكليف ما لا يطاق فلا يتم ولا يجدي المستدل بل هو يد عينا وظنّنا
فظهر بما قررنا لك الفرق بين الظن الحاصل من الكتاب من حيث هو والظن الحاصل بعد بذل الجهد في التعارض و
ولعله من هذا القبيل الغفلة التي حصلت لبعضهم واشتبه عليه الامر في الفرق بين المجاز والعام وناقض في
القول بوجوب الفحص عن المخصص بعدم وجوب الفحص في الحقيقة عن المجاز وهو غلط لان الفحص عن المخصص مع
الفحص عن المعارض بخلاف المجاز فانه فحص عن القرينة وقد يحصل الاعتباران في العام والمجاز كلا العنيين
فعليك بالتامل والتدبر وقد حققنا ذلك في مباحث العام والخاص فراجعه فالحكم بحجية العمل بالظن الذي
لم تثبت حجيته بالخصوص بدليل قطعي مثل الشهرة والغلبة ونحوهما من حجية من له ذلك ولا تقف ما ليس لك به علم
نحوه انما هو من جهة ظن حاصل للمجتهد بعد [illegible] في الاية وفي القواعد الاصولية ودفع الادلة التي اقاموها
على عدم حجية العام المخصص للاجماع على ان الاية مخصصة بظنون كثيرة وملاحظة عدم المعارض والظن بدال القطع
من جهة لزوم الفحص عن المخصص وان ظن حصل للمجتهد من مجموع ذلك لا ظن حاصل من الاية وبعد ملاحظة ذلك
فان سلم انعقاد الاجماع على العمل بالظن الحاصل من الكتاب على هذا الوجه فلا نسلم في خصوص العام المخصص لانه موضع
خلاف والنزاع فيه معروف والمخصوص بعمومات اخبار الاحاد بل هو جار في المتون القطعية كالكتاب والسنة المتواترة
ايضا فلم يثبت الاجماع على حجية عموم ايات التحريم في امثال زماننا بل ولا بعد القطع بتخصيصها ببعض الظنون فان قلت
النزاع في حجية العام المخصص في الحقيقة راجع الى النزاع في حصول الظن ابدا فالمنكر يقول انه لا يحصل الظن منه
بالدلالة على الباقي ولو فرض حصول الظن فهو حجة باتفاق منا قلت المنكر يقول انه لا يمكن حصول الظن منه ولو
فرض حصول الظن منه في نفس الامر لكان حجة لا انه لا يحصل الظن منه ظن ولو فرض حصول الظن فهو حجة عليه صح

منه في الباقي وعدمه كما يظهر من ادلتهم المذكورة من الطرفين لا الى الحجية وعدمها مع حصول الظن ايضا منه

يصرح بذلك اجماعا فهو في الحقيقة يغلط مدعي حصول الظن ويقول انك قصرت في الاجتهاد حيث تدعي حصول الظن
منه والحاصل ان القدر المسلم من الاجماع الذي يمكن ان يدعى في هذا المقام هو ان يقول المنكر للحجية ان العام

فيما لا يمكن حصول

المخصص لا يحصل منه الظن في نفس الامر ولو حصل منه ظن في نفس الامر فهو حجة وليس غلبة وانا ظهر هذا الكلام منه
يسلم حجية الظن الحاصل المدعي بسبب اجتهاده وتمسكه بالادلة التي هي مراد من المنكر وسمع منه فتدبر فان
فيه دقة ما وان سلمنا منك دعوى هذا الاجماع اعني الاجماع من الخصم على حجية الظن على وفق دعوى هذا
الاجماع اذا حصل للخصم عليه دون غيره فانما يسلم حجيته لانه ظن المجتهد وكل ظن مجتهد حجة عليه وان لم يحصل
للاخر الظن على وفقه واين هذا من اثبات الاجماع على حجية ظنه الحاصل من حجية العام المخصص من الكتاب من حيث هو فان
قلت يكون ثبوت حجية هذا الظن بالاجماع وان كان من جهة كونه ظن المجتهد لانه يثبت انها ايضا حجية العمل بالظن وهو
الظن المجتهد قلت اذا سلمنا الاجماع على ذلك من اجل كونه ظن المجتهد فلا يعلم انه من اجل انه حصل له من الكتاب بل من
حيث انه ظن المجتهد وهو حجة عليه وعلى مقلده بالاجماع ولا يصير حجة على الغير الحاصل انا فرض المسئلة اصولية
ونقول هل يجوز العمل في الاحكام الشرعية سواء كانت اصولية او فقهية على الظن مطلقا او لا يجوز العمل الا باليقين في
العلوم المحجية يجب على كل منا اختيار احد طرفي المسئلة واقامة الدليل على مطلبه فان استدل المنكر للعمل بالظن بمثل
قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم فنقول له ان كان الظن الحاصل من هذه الاية قبل استفراغ الوسع والفحص عن المخصص

المخصص والمعارض وقبل ابطال دليل الخصم من انسداد باب العلم وانحصار الطريق في الظن فلا اجماع على حجية مثل هذا
الظن الحاصل من الاية كما هو واضح وان كان بعد استفراغ الوسع والفحص عن الطرفين وحصول الظن للمنكر بالاية بعد
الجواز فذلك بان يدعى انسداد باب العلم ويثبت كونه من الادلة المعهودة من خبر الواحد والاستصحاب ونحوها قطعي
العمل فهو حجة عليه وعلى مقلده كما ان المجوز ايضا اذا ابطل قطعية هذه الادلة واثبت انسداد باب العلم يبني على العمل
بالظن فظن كل منهما من المجتهدين حجة عليه وعلى مقلده بالاجماع ولا يصير ظن احدهما حجة على الآخر فلا يجوز للمنكر ان
يحتج على المجوز بالاية بل لو كان ولا بد ان يحتج عليه فلا بد ان يتمسك بابطال انسداد باب العلم واثبات الادلة العلوم
الحجية فالاستدلال بالاية بما ذكر منه على اثبات حرمة العمل بالظن مع انسداد باب العلم غلط فان الخصم متمسك بانسداد
باب العلم وبعدم تفاوت الظنون ولا يصلح معارضته بحرمة العمل بالظن في ابطال مطلقا ومن الغرائب ما وقع لجماعة من
الاصحاب حيث جمعوا بين تمسكهم باصالة حرمة العمل بالظن في ابطال حجية الشهرة وتقليد الموتى ونحو ذلك وتمسكهم
في حجية اخبار الاحاد وغيرها بانسداد باب العلم وانحصار الطريق في الظن كجمعهم بين هذا الدليل واشتراطهم في
العمل بها ايمان الراوي وعدالته ونحو ذلك من الشروط كما فعله صاحب المعالم وغيره وهذا تناقض واضح فان قلت
ان حجية العام المخصص اجماعي لان المخالف فيها ليس الا بعض المخالفين قلت كونه اجماعيا ممنوع وان كان هو المشهور من
الاصحاب فالمعارض الاعتماد على الشهرة والاجماع المنقول بعد الكلام السابق مع ان الاجماع المدعى في ذلك ان كان
على الحجية وعدمها مع قطع النظر عن حصول الظن وعدمه فهو لا يلائم استدلالهم بدعوى الظهور ونحو ذلك كما لا
يخفى مع كمال بعده في المسائل الاصولية وان كان على الظهور في الباقي وحصول الظن فهو ليس من شان الاجماع والادلة
التي يدعى فيها الاجماع المصطلح وان اجماع الاصوليين في غاية افادة الظن وهو مرجع الكلام السابق ايضا مع
ان الاجماع المدعى في هذا المقام على حجية ظواهر الكتاب ان كان هو الاجماع المنقول والاستنباط من كلامهم ففيه ما فيه من
عدم ايات التحريم ولا دليل على حجيتها سوى كونها ظن المجتهد وان كان هو الاجماع الحقيقي المحقق فان كان على الجملة
لا يجدي وان كان على كل الظواهر فمع ما يرد عليه ما سبق مما فصلناه فيه انه مستلزم لحجية الظن الحاصل من قوله
تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وامثاله من الظواهر والظنون الحاصلة من ان العمل على ظن الكتاب لا يجوز فانها عامة
تشمل تلك الاية فالاجماع على حجية الظواهر الدال على حرمة العمل بالظن عموما يثبت عدم حجية الظن الحاصل من القرآن
وما يثبت وجوده عدمه فهو محال فان قلت انه مخصص بالاجماع المتقدم قلت لو سلمنا صحة هذا التخصيص يرد
عليه ان ذلك مستلزم لتخصيص الاجماع دون ذلك يلزم كون الاجماع ظنيا لان التخصيص لا يكون الا في العام
فان قلت وان كان ظنيا في الجملة فظني في الجملة ايضا قلت سلمنا ذلك لكن يكون في تحقق المقدار المظنون منه
وهو واحد بعد التخصيص فان ذلك هو ظن المستفاد من الايات الدالة على حرمة العمل بالظن ولكن في غير الظن الحاصل
من الاية ففيه ان لغير هذا الظن ايضا عرضا عريضا فقد اخرج عنه الف ظن كالبينة والاقرار واليد وغير ذلك
فلم يبق ما يمكن فيه دعوى القطع الا مثل القياس ونحن نقول ببطلانهما فلا ينفعك فيما رمته فان قلت ان
الاجماع انما هو على حجية جميع مقتضيات الظواهر من جهة المستفاد من الايات الدالة على حرمة العمل بالظن الكلي في غير
القرآن ونظائره يعني دفع الاجماع على ان كل الظنون الحاصلة من القرآن واجب العمل غير الظن الحاصل منه بمثل حرمة العمل

غير ايات التحريم فلو نفعك فيما رمت من الاستدلال لو كان هو الظن م

بالظن الحاصل من القرآن قلت بعد تسليم صحة هذه الدعوى ترجع هذه الدعوى الى الاجماع على حرمة بعض الظنون دون

بعض لا على وجوب العمل بظاهر الظواهر الدال بعضها على حرمة العمل بالظن الا الظن القرآني ولم يعهد من يدعي حجية القرآن

بالاجماع الا ان المرجع الدليل حتى ينفعك في اثبات حجية الظن الحاصل من القرآن بل هو من اثبات حجية بعض الظنون

بالاجماع وهو ما حصل من سائر الظواهر وبعض مدلول ما دل على حرمة العمل بالظن بظاهر القرآن وهو غير حرمة الظن

الحاصل من القرآن الداخل في ايات تحريم العمل بغير الظن الحاصل من القرآن وبحمده وهذا البعض ليس ظاهره الاية

حتى نقول انه من الظواهر التي ثبت حجيتها بالاجماع فان قلت ان الاجماع انعقد على ان الاصل جواز العمل

بكل الظن به من الكتاب حتى فالاجماع انما هو على جعل الحجة هو الظن الحاصل من الكتاب ما لم يثبت الخروج عنه قلت

سلمنا ذلك هذا الاجماع فهذا عدول عن اصل الدعوى لان الدعوى كان في الاجماع على حجية الظواهر بعنوان العموم بمعنى

كل واحد منها حيث تكون الافراد متعلقا لدعوى الاجماع وهذا الكلام يقتضي دعوى الاجماع على قاعدة كلية وعموم ذلك

خروج الظن الحاصل من الكتاب عن عموم ايات تحريم الظن لابد ان يكون من دليل قطعي او ظني على حجيته فالدليل

وقد عرفت ان الدليل القطعي هو الاجماع المذكور وقد ابطلنا قطعيته لدخول العام المختص اعني ايات تحريم العمل

بالظن في مورده واذا بطل قطعيته فلا دليل على حجيته لدخوله تحت عموم الايات المذكورة وان كان الدليل ثابتا

من جزئيات او شيئين آخر فمع انه غير مسلم وغير معلوم فهو خروج عن اثبات المطلب بالاجماع فلم يبق الا الاعتماد على

الاجتهاد فان قلت نحن ندعي ان الاجماع على حجية قد ثبت لنا ان كل الظواهر حجة ما لم يثبت الخروج عنه فهذه

قطعية خصصنا بها عموم ايات التحريم وخروج بعض الظواهر بالدليل لا يوجب عدم جواز العمل بالباقي قلت قد

اشرنا سابقا الى بطلان هذه الدعوى ومنها يعلم لنا لو سلمنا صحة هذا التخصيص يرد عليه ان ذلك مستلزم لتخصيص

ذلك الاجماع الآخر فان شئت ان ابين لك وجه المنع وعدم التسليم حتى تلفع عنك هذه الشبهة بالمرة ان

الاصوليين قد ذكروا ان دلالة العام على كل واحد من افراده دلالة تامة ويعبرون عنه بالكلي التفصيلي وكلي

العددي فنقول دلالة هذه القاعدة التي اثبتها الاجماع على وجوب العمل بايات تحريم الظن دلالة تامة

وليس من باب دلالة المشترك على معنييه حيث استعمل فيهما على القول بجوازه ولا من باب الكلي المجموعي ولا من باب دلالة

كل واحد من الفاظ الكلمة المركبة على معناها فنقول ان ذلك ان كل واحد من ظواهر الكتاب حجة الا ان الاجماع

الدليل ينطبق بعمومه على ايات التحريم ويدل على حجيتها دلالة تامة ومع ذلك فلا بد ان يكون الخروج والمختص والكبرى مغايرا

للعام والمختص بالفتح والآخر يكن دلالة العام على الايات المذكورة دلالة تامة فاذا كان جواز العمل بايات التحريم هو

مقتضى نفس تلك القاعدة العامة فلا بد ان يكون المختص والخروج شيئا آخر لاستحالة اتحاد المختص والمختص

كل واحد من افراد العام متساو النسبة مع الآخر في دلالة العام عليه وحجية العام فيه ثم نرجع الكلام ان قلت

وقع الاجماع على حجية ايات التحريم بعمومها وانعقد اجماع آخر على حجية سائر الظواهر وهذا الاجماع الثاني مخصص

مقتضى الاجماع الاول للمروض ان الاجماع المدعى شيء واحد وهو الاجماع على حجية ظواهر الكتاب من حيث انها ظواهر

الكتاب ولم يقع احد الاجماع على حجية ايات التحريم من حيث انها ايات التحريم ولو ادعاه واحد فهو خروج عن الفرض

والكلام عليه على نحو آخر فالحاصل ان القاعدة التي ندعيها بالاجماع هو عام ينطبق على جزئياته دلالة الدلالة

الدلالة

بالظن وبعبارة اخرى هذا اجماع على بعض مدلول ايات تحريم العمل بالظن وهو حرمة العمل بغيره

التامة ولا يجوز ان يدفع دلالتها على بعض جزئياتها بدلالتها على البعض الآخر للزوم التناقض في الكلام وبعود عليه

البحث الذي ذكرناه سابقا وهو ان ما وجوده يثبت عدمه فهو محال ومن ذلك يظهر الجواب عما يمكن ان يوجه

في مقام التوجيه بعبارة اخرى ان الاجماع انعقد على حجية كل الظواهر بعنوان العموم وانعقد الاجماع

آخر على عدم حجية هذا الظاهر الخاص اعني دلالة ايات التحريم على حرمة العمل بظاهر القرآن وهذا الاجماع الثاني

مخصص للاجماع الاول وذلك لان هذا الاجماع الثاني لا يرجع في الحقيقة الا الى الاجماع الاول فانا ولا الاجماع

لم نر ان ايات التحريم لا عموم فيها اصلا بل هي مخصوصة بمعنى معين مثل اصول الدين او ما يتم به المسلمون ونحو ذلك

وانها مما يكفينا في اتمام المطلوب وهو بطلان اصالة حرمة العمل بالظن فيما ذكره بعين الدقة والانصاف

مجرد حقيقا بالقبول انتهى ثم ان شبهة الخصم بما ذكرناه من الجواب واعرض عما اوله او لا من تخصيص عموم

ايات التحريم بالاجماع المدعى ورام سلوك مسلك آخر لنا فيه اصالة حرمة العمل بالظن وقال انه لا تخصيص هنا

اصلا بل دلالة القاعدة المستفادة من الاجماع دلالة تامة واردة على جميع جزئياتها فتقريب ان مثل هذا لا ولانه

ليس لك به علم وامثاله باقية على ظاهرها فان المراد منها النهي عن الظن الذي لا يكون مستندا الى القاطع

الظنون الحاصلة من سائر الايات مستفادة من القاطع وهي القاعدة المعلومة بالاجماع فلم يدخل تحت ايات التحريم

حتى يحتاج الى التخصيص او الى اجماع آخر فنقول في جوابه ان هذا غفلة عن الفرق بين الظاهر والقاطع بل الحقيقة

والمجاز فان التعبير المجرد عما فيه له ما ولا تقف ما ليس لك به علم بعود الى الموصول نفسه لا الى وجوب العمل

الى ما ذكرت الاجماع بل يلزم استعمال التعبير في المعنى الحقيقي والمجازي في استعمال واحد وهو باطل يعني لا تقف

ما ليس لك به علم ولا يجب العمل به او لا بد ان يحمل العلم على معنى يشمل العلم وما يوجب العمل به وهو ايضا مجاز فاين

القاعدة الحاصلة من الاجماع وهو العمل على ظواهر الايات حضيرورة بعض بعض لولا ان القاعدة قرينة التجوز

الآخر الى والى من العكس لوقوع الكل في مرتبة واحدة فيحتاج الى دعوى اجماع آخر بل اجماعين آخرين وقد مر

الكلام فيه وكذلك في الايات الناهية عن اتباع الظن فان حمل الظن على الظن الذي لا قاطع على العمل به

وهو كما عرفته وبالجملة لا ريب ان ما يحصل من قوله تعالى ويثابك فطهر مثلا الظن بان حكم الله تعالى في الواقع

وجوب تطهير الثوب عن النجاسة لا العلم به لاحتمال ارادة مطلق التنظيف او التقصير هذا هو المعنى الحقيقي

ووجوب العمل على هذا الظن لو ثبت لا يخرج ذلك الحكم عن كونه مظنونا وهذا واضح لا سترة فيه ثم ان دعوى الخصم

ان كل ظاهر قام عليه قاطع فهو معلوم بحسب الحقيقة مظنون بحسب الواقع كالعلم بكونه مال زيد له وكذا زوجته

البيد والنفوق وذلك كما يرى في توجيه لفظ العلم في تعريف الفقه انه هو العلم بالاحكام الشرعية وهذا هي

ولم ظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم كما هو الاظهر في توجيهها ته فنقول في مقدمات كلامه هذا

معاني ثلثة اما الاول معلوم انه ظاهر ومظنون نسخ الاية واما الثاني معلوم انه يجب العمل بما هو ظاهر من الاية واما

ما هو مقتضى الظاهر ومدلول اللفظ فهو معلوم اما الثالث فبديهي البطلان لوضوح المغايرة بين المظنون

والظن والعلم واما الثاني فيرجع الى ما تقدم من كون المراد من المعلوم وجوب العمل وهو معنى مجازي للعلم ويرد

عليه ما سبق واما الاول وكانه هو المراد في عنية الاستشهاد بحكاية البيد وعلم الفقيه فنقول ان المراد في تعريف

الفقه من العلم هو الادراك العلمي للاحكام الظاهرية الظنية من الادلة التفصيلية على اظهر الوجوه في معنى العلم هنا
كما حققناه في اول الكتاب لكن ذلك لا يفيد الا اذا حصل العلم بان ما هو مظنون انه حكم الله و ان المجتهد [illegible]
الحكم عليه المعنى كون ذلك التصديق مطابقا للواقع ولكن لما ثبت بالبرهان القطعي كون ذلك الظن [illegible] حكما
شرعيا له حين انسداد باب العلم يجب العمل به فحصول العلم بالظنون لا يجعل الظنون معلومة [illegible] الكلية
المجتهد مظنونة وان جاز العمل والحاصل ان المراد بالعلم في تعريف الفقه وان كان هو معناه الحقيقي على اظهر الوجوه لكن
متعلقه الظن يعني يحصل للفقيه العلم بظنه الذي هو حكم الله شرعا في حقه بسبب تلك الكبرى الكلية الثابتة من الخارج
في كبرى [illegible] ولا تنتقض [illegible] بعدم [illegible] على الدعوى ولكن لا يمنع الخصم في شيء فانا نسلم انا
المظنون من ايات القرآن ولا تفتح كذا [illegible] فان يقول هذا ليس بمظنون من الكتاب ولكن هذا لا يمنع الا من اثبات
العمل عليها من الخارج وبعد تسليم ثبوته لا يحصل منه شيء الا وجوب العمل على ذلك الظن ولا يثبت منه ان كونه علما
حتى يمنعك في هذا المقام والحاصل ان متعلق العلم قد يكون ظنا وقد يكون شيئا ثابتا في الواقع وحيث ان
الظن متعلق العلم لا يجعل الظن علما وهو واضح لما طال الكلام بما ساعدنا الخصم في تسليم الاجماع وما القاطع القائل
القبول هو القدر المتيقن من الاجماع ونقول ان الاجماع هو اجماع الفرقة بحيث يحصل القطع برأي الامام ولم يتحقق لنا بعد
هذا الاجماع فان ذلك الاجماع اما من ملاحظة فتاويهم صريحا واما من حصول العلم برضاهم بذلك بحيث
يحصل [illegible] ظواهر الكتاب القطع برضا ائمتهم اما الفتوى فلم يجمع عندنا من فتاوى اصحاب [illegible] الرسول والائمة
والتابعين لهم التصريح بان كل ظن يحصل من ظواهر الكتاب حجة في كل وقت وزمان وان كان لهذه الفتوى
لكل من يحصل له من العلماء وان كان بعنوان القاعدة واما ارباب التفاسير فهم من [illegible] احتجوا بها فان سلم
اجماعهم على تلك الفتوى فغير معلوم ان فتواهم بذلك وتجويزهم العمل على الظواهر انما كان لاجل انها
ظواهر الكتاب بل لعله كان من جهة انه ظن من الظنون الاجتهادية وانما حصول العلم بالتتبع من احوال السلف
كانوا يستدلون في محاوراتهم ومناظراتهم بالآيات القرآنية من دون نكير وهو لا يستلزم ان ذلك كان من جهة
اجماعهم على حجية الظواهر بل لعله كان لحصول القطع بسبب القرائن والامارات وقد كان مكتفيا على [illegible] فاحتج
الى التنبيه كالتنبيه [illegible] الذي كان يسمع الغناء [illegible] حين جلوسه على الخلاء [illegible]
[illegible] بقوله اما سمعت ان الله تعالى يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤولا و
استدلال [illegible] بكر [illegible] شك في موت النبي بقوله تعالى انك ميت وانهم ميتون فمن ادعى تحقق الاجماع [illegible]
عليه ولا حجة علينا والحاصل ان دعوى الاجماع على حجية ظواهر الكتاب حجة في [illegible] العمل بالظن [illegible]
بعد ذلك دعوى ظهور ايات التحريم في كل ظن [illegible] على حجية [illegible] في امثال زماننا التي انسد باب العلم
غالبا ودعوى [illegible] كل هذه الظنون تحت القاعدة التي [illegible] عليها الاجماع في غاية الغرابة [illegible]
المتمسكين في ابطال حجية الظن مطلقا حتى في امثال زماننا [illegible] التكليف باق بالضرورة فيجوز العمل بالظن
والا لزم تكليف ما لا يطاق وبه [illegible] ولا يخفى ان الاستدلال بهذا الدليل يقتضي حجية الظن [illegible] الا ما قام الدليل القاطع
على عدم حجيته ولا يمنع ان [illegible] مرادهم بهذا الاستدلال جواز العمل بالظن المعلوم الحجية اذ الظن [illegible] الاجماع

[illegible] برضاهم بنفسه يحصل العلم

بهذه الآيات يستدلون في اثبات حجية اخبار الآحاد [illegible] [illegible] [illegible] الظنية بان باب العلم في امثال زماننا [illegible]

الى الاستدلال في العمل عليه وعلى قول الخصم من ان الظن المعلوم الحجية علم وليس بظن كما مر فالامر الظاهر في توجيه [illegible]
بان هذا الدليل العقلي القاطع في امثال زماننا يفيد جواز العمل بالظن مطلقا الا ما قام القاطع على بطلانه [illegible]
الاستثناء لانه ليس بظن بل هو مقطوع بعينه لحرمة العمل به قطعا فالحاصل ان الآيات ان [illegible] وجوب [illegible]
بجميع انواع الظن المعلوم الحجية فيجب العمل على هذا الدليل [illegible] مع انواع الظن المعلوم حجيته فارتفع بهذا الدليل
القطعي العقلي الظهور الذي ادعيت من الآية فصار المحصل ان كل ظن لم يثبت بطلانه فهو حجة وبطل القول بان
الاصل حرمة كل ظن الا ما ثبت حجيته وان كان لك كلام في هذا البرهان القطعي الذي تداوله المجتهدون في كتبهم
الاعصار والامصار فهو يحتاج الى بسط كثير وتطويل غزير وقد شرحنا ذلك واوضحناه في مبحث حجية اخبار الآحاد
وبينا ان الاصل حجية جميع ظنون المجتهد وان الاصل في ظنه الحجية الا ما اخرجه الدليل وبينا وجه الاستثناء
من الدليل القطعي مع ان التخصيص من شأن الادلة الظنية وان شئت فراجعه ومن جملة البرهان المذكور [illegible]
التي اقاموها على حجية ظن المجتهد من لزوم ترجيح المرجوح لولاها ومن وجوب الاحتراز عن الضرر المظنون [illegible]
وان كل تلك ادلة على حجية ظن المجتهد من حيث انه ظنه لا من حيث انه ظن حاصل من دليل خاص [illegible]
الطريقة ونظائرها كلها تنهض بذلك من اجل الشواهد على بطلان دعوى ان مقتضى الاجماع الذي ادعى حجية ظواهر آيات التحريم
[illegible] اذا سلمنا ذلك في الجملة فكلها تنهض هذه شاهدة [illegible] مخصصة بغير آيات تحريم الظن فيصير مورد الاجماع
بعض آيات الاجماع [illegible] على حجية ظواهر الكتاب الا ظواهر آيات التحريم في زمان انسداد باب العلم فكفى في اول المسألة
[illegible] بان [illegible] لنا نمنع تحقق الاجماع في حجية عموم الظواهر بحيث يشمل آيات التحريم [illegible] وان [illegible]
ما [illegible] بدعوى ان تلك الآيات ظنون وظواهر لا قاطع عليها والا فيرد عليك ان تدعي الاجماع [illegible]
ليس بحجة بما [illegible] جماهير العلماء المحققين يستدلون في كتبهم على ترجيح الظنون بالادلة المذكورة [illegible]
مفادها حجية ظن المجتهد من حيث انه ظنه لا من حيث انه مستفاد من دليل خاص [illegible] الاستدلال [illegible]
الا ان مع جميع ما ذكرنا بطريق الجواب مما يمكن ان يورد على تلك البراهين القاطعة من باب المعارضة بان مقتضى
البراهين العمل على الظن مطلقا فيدخل فيه ظن آيات التحريم او تلك الآيات ظنون وظواهر [illegible] كما ذكرناه [illegible]
الكتاب بحث آيات التحريم [illegible] ان البراهين قرينة على التجوز في آيات التحريم [illegible] ان الاجماع على حجية [illegible]
[illegible] على تخصيص آيات التحريم او التجوز فيها وذلك لان تلك البراهين قاطعة لا تقبل التخصيص [illegible]
التحريم بعمومها ومخصصة لها بغير صورة انسداد باب العلم ولا يمكن تخصيصها بظواهر آيات التحريم لعدم امكان
[illegible] وتخصيص تلك البراهين بالقياس والاستحسان او نحوهما ليس من باب التخصيص [illegible]
[illegible] وحاصله انا نمنع حصول الظن هنا [illegible] ملاحظة ابتناء الشريعة على جمع المختلفات وتفريق المؤتلفات
بان الاستثناء [illegible] الشارع ظنا الا ان الظن الحاصل بها مستثنى من مطلق الظن وانا نمنع انسداد باب
العلم في موارد مثل القياس بالنسبة الى مقتضاه لثبوت حرمة العمل به في جميع [illegible] الادلة [illegible] عليه [illegible]
مؤداه [illegible] القياس وانما نمنع [illegible] لا يثبت [illegible] العمل ضرورة حتى في زمان [illegible] والاضطرار وانسداد باب العلم
وعلى الذي [illegible] دعوى العلم او الضرورة ومن الغرائب [illegible] فما [illegible] الجمع بين الاستدلال [illegible] العمل

بالظن في سائر المواضع والاستدلال في جواز العمل بالظن مثل خبر الواحد ونحوه بانسداد باب العلم ولزوم تكليف ما لا يطاق
ما لا نعرفه في عصرنا من انا انما كلفنا بالواقع لا بالعلم ولا بالظن ولما كان العلم بمطابقة الواقع قلنا انا مكلفون بالعلم لو
انسد بابه ما ينفع باب الظن على الاطلاق لحسنه وكونه كامل البينة في الحجية فبقدر ما تندفع به الحاجة وهو ظن المجتهد
في بعض الادلة وهو الدليل الاخر الكلية لكل وكذا في الكل ولا في البعض والظن البعض في الكل وذلك الى الشافعي من
ادلة اصالة حرمة العمل بالظن منه والاستدلال بهذا الدليل مما لا يخفى على ذي شعور ومن هذا الكلام الاجماع
البيان لكن لا تصرنا في ذهن المحققين بامثال ذلك بل كرر مع من هذا القبيل في الاوايل والاواخر فنقول دفعا
لما عسى ان يشتبه الامر على بعض الطلبة ان انكم في هذه المقالة في ظن المجتهد ولم تقدروا عن التقليل الاولى ونحوه
فاذا سلم انسداد باب العلم على المجتهد في بعض المسائل واغلبها فالظن الذي يجوز للمجتهد العمل عليه من باب كان الستة
كان هو ظنه الا ما ثبت بطلانه بالدليل فهو مطلوبنا لعدم اختصاصه بظن دون ظن وان كان ظن ما حجة كالظن — من حيث هو ظن م
فنقول الذي يجب في انه هل ثبت حجيته مطلقا يعني في حال حضور الامام وغيبته وفي امثال زماننا جميعا او
زمان الغيبة وعدم الامكان فقط فان كان الاول مع انه لا يمكن اثباته في اكثر الادلة فان خبر الواحد لم يسلم الاجماع
به فلا يثبت الا في الجملة كما هو واضح ونقلنا في محله وهو لا يفيد اليقين فيبقى كما هو واضح وكذا الاستصحاب وغيره
حتى كون حجية الكتاب اجماعيا كما مر الكلام فيه مع انه لا يثبت منه الا اقل قليل من الاحكام ولا يثبت اصل البراءة
ان سلم فعلمه شيئا من الاجتماعية فنقول انه ذلك ليس من باب انسداد باب العلم سيما على من يكون معلوم
الحجية عليه وان كان الثاني فيثبت لي انه ان ظن يجوز العمل للمجتهد في حال الحضور وقيام الدليل على جواز
العمل به في حال الغيبة ولنختم الكلام بما ينبغي ان يختم به الكلام وان كان ذلك غير مرتبط بما نحن فيه كلام ابرد عليه
كلام عدا كلام الملك العلام واوليائه الكرام ونعود الى ما كنا فيه من القدح في الاجماع الذي ادعي على حجية ظواهر الكتاب
نقول ان المسلم منه انما هو الاجماع على ما هو ظاهر عند الكل اعني ما هو مظنون عندهم او ما يحصل الظن به لكل اهل
اللسان او كل العلماء واما ما يحصل الظن به لبعض دون البعض فلا معنى للاجماع على حجيته وذلك الذي ادعوه ان كل
من يحصل الظن منه فهو حجة عليه بحيث يحصل له القطع بان راي الامام في هذه المسألة ان من يحصل له الظن من عموم — دون غيره واثبات الاجماع على ذلك بعيد لان علماء الاسلام اجمعوا على ان كل من يحصل له الظن بشيء فهو حجة عليه
مثلا فهو حجة عليه ولا يحصل للاخر من يعتبر العام المخصص فهو حجة عليه ومن لا يعتبر فلا ودونه خرط القتاد فان قلت
ان حجية ظن المجتهد اجماعي فلا معنى للتشكيك في ذلك قلت هذه مقالة عجيبة فان كلامنا في اثبات الاجماع على
حجية الظن الحاصل من الكتاب بالخصوص من حيث هو والا فلا كلام لنا في حجيته من حيث انه ظن من ظنون المجتهد
لانه ظاهر ودعوى الاجماع على حجية الظواهر على ما هو ظاهر من الاية في نفس الامر انما هو ظاهر عند كل مجتهد فالاجماع
بل ما هو مسلم ظهوره عند كل اهل اللسان فاختلف في ظهوره فلا يدخل في الاجماع ويلزم من ذلك ان مدعي الاجماع
على حجية الظواهر من كون العام المخصص ظاهرا في الباقي يعني ما هو من الظنون المجردة مثل قول ذي اليد والعدلين
والظن في القبلة والوقت ونحو ذلك من عمومات ايات التحريم في تلك الايات ظاهرة في تحريم العمل بالظن
القبلة ونحو ذلك ونحن وان سلمنا ذلك لكن نقول هناك تخصيص اخر في افادة العام ولا نسلم الظهور في
الباقي بالنسبة الى دعوى الاجماع عليه والحاصل ان القول بكون حجية الظواهر اجماعية لا بد ان يناط بما هو ظاهر في

نفس الامر ثبتا او مجتهدا حق مدعي الاجماع والاول مسلم والثاني لا ينفع في حقيقة دعوى الاجماع وهذا اختلاف عنوان الاجماع
على حجية ظن المجتهد فان معناه الاجماع على ان كل ظن كل مجتهد حجة في حقه وعليه وعلى مقلده لا في نفس الامر بخلاف الاجماع
على حجية الظواهر فان معناه انها حجة على كل احد وهو شيء واحد الا انها تختلف باختلاف الاشخاص وتختلف
باختلاف افهام الاشخاص في كونه ظاهرا فان قلت انا ندعي الاجماع على ان الظن الحاصل من القران حجة
والاجماع على ان العمل بالظاهر واجب فلا يضر في ذلك الاختلاف في الظن فان ذلك اختلاف في الموضوع
ولا ينافي انعقاد الاجماع على حجية اصل الظن وذلك من قبيل جواز الصلاة في الحرير اجماعا مع الاختلاف في
حقيقته وكذا التكبير فيها قلت انا نجيب عن ذلك اولا بالمعارضة ونقول ان من المسلمات تحقق الاجماع على
حجية ظن المجتهد في امثال زماننا يعني انه يجوز له العمل بما ادى اليه ظنه ولمقلده تقليده ودعوى هذا الاجماع على
بالنسبة الى الاجتهاد في نفس الدليل وفي كيفية الاستدلال فهل يمكنك ان تقول انه لا يجوز لمثل هذا المجتهد اذا اداه ظنه
الى العمل بالشهرة العمل عليه ولا لمقلده متابعته والقول بانه مخطئ اثم او معذور في ذلك لانه ظنه وهو حجة عليه
ولمقلده فالاجماع على جواز عمل المجتهد بظنه يوجب جواز العمل بالشهرة لمن اداه ظنه الى العمل بالشهرة وكيف لا وحصل
القطع بحجيتها لاجل انسداد باب العلم وبقاء التكليف لو فرض انحصار المأخذ الراجح في النظر فيها ورجحانها على
الاصل في نظر المجتهد فنقول بعنوان القلب من باب الالزام ان الشهرة حجة بالاجماع فكما انك تقول الاجماع على
العمل بالظن الحاصل من الكتاب يوجب كون العمل بايات التحريم اجماعيا فنحن نقول ان الاجماع على حجية ظن المجتهد
عليه وعلى مقلده يوجب كون جواز العمل على مقتضى الشهرة لمن ترجح في نظره اجماعيا فان قلت الظن الحاصل
من ايات التحريم ظن نفس الامري ببطلان الشهرة فانه ظن انها اختلاف بالنسبة الى المجتهد قلت اولا ايضا انا نقول ان
الحاصل من الشهرة ايضا من الامور النفس الامرية لانا بينا انها تفيد الظن مع قطع النظر عن خصوصية المجتهد وثانيا
انهام الباقي بعد التخصيص من العام المخصص وظهوره في الباقي من المسائل الاجتهادية وتختلف باختلاف الاشخاص
سلمنا ظهوره في الباقي في نفس الامر لكن الباقي قد يلاحظ بالنسبة الى الافراد العام وقد يلاحظ بالنسبة الى الاوقات
فظهور ايات التحريم في حرمة العمل بظن المجتهد الحاصل من الشهرة مثلا في امثال زماننا او تقيد بسد باب العلم
ممنوع فيندفع الا النفس الامرية في غاية الوضوح فان دعوى هذا الظهور من محض الغفلة فلا يصير حجة على
احد وثانيا نجيب عنه بالمناقضة ونقول لا ينفع الاجماع على الكلي الجعلي في الافراد المحتملة الاندراج الا ترى
ان القائل بنجاسة الكافر يدعي انعقاد الاجماع عليه والمختلف في ان المجسمة مثلا كفار ام لا فان من يقول بكفرهم
واجتهاده يمكنه القول بان نجاستهم اجماعية او قطعية كلا بل نقول ان الظن بنجاسته لظنه انه كافر يحتاج الى
اثبات حجية هذا الظن وعمله على رايه بنجاسة المجسمة لدليل اخر وهو حجية ظن المجتهد لا الاجماع المذكور المنعقد على
نجاسة الكافر بالاجمال فقط فكذا فيما نحن فيه نقول ان الاجماع لو سلم على حجية الظن الحاصل من الكتاب في الجملة
فلا تم الاجماع على حجية هذا العام المخصص بعينه وكيف يدعي عليه الاجماع بالخصوص مع ما يظهر من حال العلماء القول
بمطلق ظن المجتهد كما لا يخفى على من تتبع كلامهم وسنذكر بعضها في اخر الكلام فظهر ان الحجية انما هو لكونه ظن المجتهد
لا لانه ظن حاصل من الاية والحاصل انا نقول اما ان تقول ان الاجماع منعقد على حجية الظنون الحاصلة للمجتهد

ومن حيث وجوده من الكتاب والخبر القطعي واما ان نقول الاجماع منعقد على حجية ظن المجتهد الحاصل من الكتاب في
امثال زماننا ولو بعد ملاحظة المعارض والعلاج وبالجملة الظن الحاصل بعد الاجتهاد مع مدخلية الكتاب فيه ولكن
من حيث ان الكتاب داخل فيه ومن جهة دخوله ومن جعلها ظن حرمة العمل بالظن واما ان نقول ان الاجماع منعقد
على حجية من جهة انه ظن من ظنون المجتهد وظن المجتهد حجة عليه وعلى مقلده في امثال زماننا فان كان الاول
سلمنا ذلك ولا ينفعك واما الثاني فممنوع لاستلزامه عدم حجية ظن مجتهد يعتمد على ظن لم يدخل له استناد
الكتاب لانه هو وسيلة للظنون القطعية اذا اداه ظنه اليه فلا بد لك ان تقول بالثالث يعني ان الاجماع منعقد
على جواز اعتماد المجتهد على ظنه وجواز اعتماد مقلده عليه والا لزم عليك ان تقول مثل الشهيدة من يقول
بحجية الشهرة لا يجوز له العمل على اجتهاده ولا تقليد مقلده له وهو باطل بالاجماع فثبت ان ما ثبت عليه الاجماع
هو حجية ظن المجتهد من حيث هو ظنه فظهر ان الاجماع الذي ادعيت على حجية الظن الحاصل من الكتاب ليس من
جهة انه ظن المجتهد والقول بان ظن المجتهد من حيث انه ظن المجتهد اجماعي يبطل الثالث باصالة حرمة العمل بالظن
والا لزم التناقض فان قلت انا لا نقول بان ظن مثل الشهيدة ليس بحجة عليه والا على مقلده ولا نقول بانه
اثم بل نقول انه مخطئ معذور هو ومقلده ولكن نقول الحق والمختبر في نفس الامر حرمة العمل بالظن بسبب البرهان وهو
الاجماع قلت ان الشهيدة ايضا يعتبر البرهان بسبب انسداد باب العلم واختصار الناس فان قلت بسبب انسداد باب
العلم لكون القرآن قطعي العمل قلت ان ذلك خروج من التنازع الى التنازع بعد انسداد باب العلم فاذا رجعت
دعوى عدم انسداد باب العلم فلا بد ان ترجع الى اثباته وتحن قد بينا ذلك في بحث خبر الواحد وفصلنا هنا فلا حاجة
الى تجديد الكلام في ذلك ولكن نقول هنا في الجملة ان ظاهر القرآن على فرض تسليم قطعية حجيته لا يثبت الا اقل
قليل من الاحكام فان قلت اصل البراءة ايضا قطعي قلت نعم ولكن قطعيته لكونه من المسائل الكلامية الاجتهادية المبتنية
اكثر مواردها على الادلة الظنية وثانيا انها لا تثبت الفقه ولا الاحكام التفصيلية اليقينية بخصوصها
تفصيلا في الشرع على سبيل الاجمال كما لا يخفى على المطلع وكذلك الاستصحاب ليس بقطعي ولا يفيد القطع فان قلت
ان العمل على اخبار الآحاد وعلى دلالة الآيات والاجماع قلت دلالة الآيات غير واضحة والاجماع ودعوى ممنوع
الاجماع مع ظنيتها من السيد والشيخ متعارضة مع ان المسلم منها انما هو في الجملة فدعوى الاجماع على اشتراط
العدالة واختلافهم في معنى العدالة والاكتفاء الشيخ بالتحرز عن الكذب والاكتفاء المشهور بعمل المشهور على الخبر الضعيف
والاكتفاء بعضهم في المزكي الواحد واشتراط الاثنين واختلافهم في الكاشف عن العدالة والاشكال في موافقة
مذهب المزكي المجتهد في معنى العدالة والكاشف عنه ثم بعد ذلك الاشكال في مخالفة الاخبار ومعارضة بعضها
لبعض مع اختلافهم في كيفية الترجيح والمناص مع ان كثيرا من المرجحات لا تقدر عليها مثل علو الاسناد وموافقة الا
ومخالفته وغيره ذلك واختلاف المرجحات المنصوصة بحيث لا يرجح بعضه الا بالرجوع الى الظن الاجتهادي كما سنبينه
في الخاتمة الى غير ذلك مما لا يحصى كثرة والحاصل ان دعوى الاجماع على حجية اخبار الآحاد مما لا ينفع في ثبوت
الاحكام من جهة صيرورتها قطعية وادعى بعض اهل عصرنا الاجماع على حجية الظنون المتعلقة بالكتاب واخبار الآحاد
بنوعيهما ونحن نعول على ذلك وجه وتقريبه ولا نتصور لذلك معنى الا ان المجتهد في زمان الغيبة ونعم

الكتاب بخصوصه بل من جهة انه ظن المجتهد

بعينه حجة عليه ولا اختصاص لذلك بالكتاب واخبار الآحاد وان ادعى الخصوصية في ذلك فيرد عليه
التوجه الى التتبع في جزئيات موارد هذه الدعوى ينتقض بعضها والمتتبع في الكلام في ذلك في الابتداء ولكن نذكر
بعض الكلام فيه مما يكون من باب التفاوت لما تطور عن ذكره وهو ان الاجماع المدعى على حجية الظنون المتعلقة
بالمذكورين اما على الظنون الدالة على حجيتهما اولا لنا او كيفية العلاج في متعارضاتها والقدر الذي يمكن
ان يسلم ويتصور من هذه الدعوى انما هو الظنون المتعلقة بالاخبار المعلوم جواز الاعتماد بها نوار التكلم
عليها دلالة وجهة وتعزيزا او ترجيحا لان ههنا نوعا من الاخبار لا نعلم فيها بالذات لكن الاشكال في
منافاة بعضها مع بعض وترجيح بعضها على بعض وفهم معانيها واما الكلام في ان هذا الصنف من الخبر هل هو
من جملة تلك الاخبار ام لا فليس ذلك كلاما يتعلق بالخبر بل هو يتعلق باثبات حجية مثل النزاع في ان خبر الواحد
الغير الخبير حجة ام لا والموثق حجة ام لا وكذا الضعيف المنجبر بالشهرة في العمل هل هو حجة ام لا وما ذكر من تزكية العدل
حجة ام لا والمرسل حجة ام لا ونقل الخبر بالمعنى جائز ام لا فان دعوى الاجماع على حجية الظن الحاصل بحجية نفس الخبر
من جهة انه ظن المجتهد مكابرة فان قلت ان الاخبار الواردة في علاج التعارض بين الاخبار مستفيضة بل
قريبة من التواتر وهي كما تدل على حجية خبر الواحد في الجملة تدل على جواز الاجتهاد في السند والاختيار في الاخبار
واخذ الحجة وترك غيرها قلت بعد تسليم تواترها بالمعنى بحيث يحصل منها القطع انما انها تدل على الاجتهاد فيها
جواز العمل به منها واما لا يجوز فكما ان الاخبار الواردة في تعيين الامام الا في اتباع الائمة او الماموريين انما تقرر
صلاحية الائمة للامامة فكذلك بما نحن فيه فان قلت نعم ولكن هذه الدعوى تندرج في دعوى الاجماع على
حجية الظن المتعلق بالكتاب فانه يقتضي حجية ما يفهم من قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الآية فالآية تدل
على حجية خبر العدل وخبر الفاسق الذي يثبت خبره فالظن الحاصل في منطوق الآية او مفهومها
قلت اولا نمنع اكثر حجية الخبر الضعيف المنجبر بالعمل ان كان من جهة التبين فالتبين يقتضي بظاهره حصول العلم
لا كفاية الظن سلمنا كفاية الظن بتقريب ان العدالة ايضا لا تفيد ازيد منه فلاذا دلت الآية بمفهومها على
سماع خبر العدل المفيد للظن فلم تكتف في جانب المنطوق بالظن الحاصل من التثبت بمقدار ما يحصل من خبر العدل
لكن نقول يلزم من هذا جواز العمل بالشهرة ايضا اذ هو ايضا بناء مفيد للظن من جهة التثبت فان قلت ان الثابت
ظاهرة في الخبر عن اليقين والشهرة اخبار عن الرأي والاجتهاد قلت فما تقول في التزكية لاجل اثبات العدالة
البرهي غالبا مبتنية على الاخبار عن الاجتهاد فان جعلت البناء ام تحتملها فيحتمل الشهرة ايضا وان جعلته مخصوصا
بالاخبار عن المحسوسات واليقينيات فلم تعتمد على اثبات العدالة التي هو شرط قبول الخبر في تعديد ان اعتمدت
فيها على الظن الاجتهادي فالدليل على حجية هذا الظن والاعتماد على الاجماع الذي ادعيت بعد الكلام مع انا نقول
ان تلك الآية تدل على ان الحجية انما هي من اجل حصول الظن فان الاعتماد على العدل يقتضي ان الاكتفاء بالعدل
ايضا انما هو لاجل حصول الظن بخبره وذلك داخل فيما ذكرنا فان اصالة العدم بحجية عدالة لعدم الاعتماد الا على
ما يفيد الظن بالصدق وذلك لا ينحصر في الخبر فدلت الآية على الاكتفاء بالاطمئنان الظني ولا التمسك بالآية بمفهومها
بعضها ومن ذلك تحصل قوة اخرى لما ذهبنا اليه فان ذلك يوجب سد الحصر في الاعتماد على الاجماع على حجية الظنون

وخبر المتحرز عن الكذب حجة ام لا وخبرهم

وترجيح بعضها على بعضها او اثبات ما يجوز العمل به منها

المتعلقة بالآية والاخبار في جرحجة الاستنباط والدلالة ويثبت ان المعتمد انما هو الظن بالموربت الاطمئنان عادة
ويتشعب من ذلك احكام كثيرة ودقايق كلية يتفرع عليها مبتنية على الشرع ويحصل التخلص من الاشكال وجه الاجتهاد في
مثل تزكية الراوي وقبول قول الطبيب في المرض المبيح للفطر والتيمم وفي اثبات الحكم وشد العظم ودفع الظلم ودم
والترجم ونحو ذلك مما هو في غاية الكثرة في ابواب الفقه فقد تراهم يختلفون ويترددون في كفاية الواحد في
الامور المذكورة لاجل ترددهم في انها خبر او شهادة ومما ذكرنا ظهر انه لا حاجة الى ذلك بل هذه الامور من باب
ظن المجتهد في الموضوعات والمعتمد انما هو الظن وهذه الآية ايضا تدل على الاعتماد بملاحظة العلة مع ان في الاستدلال
بالآية في حجية اصل خبر الواحد اشكالات عظيمة من جملتها انها لا تدل على جواز العمل بخبر الواحد منفردا وان كان الراوي
عدلا ايضا وذلك لان النبأ اعم من الرواية والشهادة وغيرهما من اقسام الخبر المقابل للانشاء وقد اعتبروا التعدد
في الشهادة واكتفوا بالواحد في الرواية ومع ذلك استدلوا في المقامين لاشتراط العدالة بآية النبأ فان كان
الآية دليلا على اشتراط العدالة في الشهادة فيلزم ان يكون المراد من الآية ان الرجل الواحد العادل كلامه
مطاع في الجملة ويمكن ان يعلم انه منفردا او بشرط انضمامه مع الغير ليشمل المقامين فلا يدل على قبول الواحد منفردا
في غير الشهادة كما لا يخفى وارادة قبوله منفردا بالنسبة الى غير الشهادة ومنضما الى الغير في الشهادة في استعماله
في معنييه كما حققنا في محله اذ هو استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي معا والقول بان الاصل عدم التعدد
الا بكفاية الواحد في الشهادة تخرج بالدليل مع كون الآية ظاهرة فيما هو بالشهادة اشبه من كونها اخبارا تحض
وعلى هذا يستلزم تخصيص المنطوق بالخبر لثبوت الدليل في الخارج على عدم كفاية التثبت للفاسق في الشهادة ولا
يمكن الاستدلال بالآية على عدم قبول شهادة الفاسق والمخالف فيلزم عليهم احد الامرين اما بطلان الاستدلال
بكفاية الانفراد في الرواية او الاستدلال باشتراط التثبت فلا يبقى تعميم الاستدلال بالآية على حجية الخبر
منفردا ابطال استدلالهم بها في الشهادة ولا اقل من التزام لثبوت دليل آخر في الشهادة وكيف يمكن دعوى
من الايراد الذي ان الآية تدل على حجية الخبر حيث انه موجب للاعتماد والحاصل بالظن لا من حيث انه خبر كما تقتضيه
التعليل فهذه الآية ايضا لنا لا علينا فتم الكتاب الذي هو مدار مع في حجية الخبر ايضا بعد فرض تسليم كونه اجماعا
بحيث يمدعا نا ومما يؤيد ذلك ان العدالة المشترطة في قبول خبر الواحد قد تحتاج الى الاثبات واختلفوا
في ثبوتها بتزكية العدل الواحد وعدمه فقيل بثبوت العدالة بتزكية الواحد دون الشاهد فان قيل ان التزكية
شهادة فلا بد من التفصيل لعدم التعدد في الشاهد وان قيل انها خبر فلا وجه لاعتبار التعدد فيها في الشاهد
كفاية الواحد في الراوي لاجل حصول الظن بالرواية بمجرد تقبل عدل واحد لا وجه الا لانه خبر واحد ويكفي فيه
الواحد ولا لاجل انه شهادة ولا يشترط فيها التعدد هنا بالخصوص اي ان ذلك لاجل حصول الظن الاجتهادي الاجل
كون خبر فلان المبادر من الخبر والنبأ في الآية هو ما يخبر عن الواقع بعنوان الجزم فالتزكية غالبا مبتنية على الجهل
والظن فهو من قبيل النقوى وحجية النقول انما هو الاجماع او كفاية النقل او نحوهما من الاخبار لا لانه خبر واحد هنا
الادلة مفقودة في التزكية كما لا يخفى فهو من باب العمل بقول الطبيب واهل الخبرة غاية الامر انه فانما يكونها انبا
تعاونا بالعرض فحجية الاخبار عن مؤاخذة ما يتعلق لنفس الامر بطلته ويجب بتحقيقه وهذا لا يستدعي حجيتها من حيث

اشتراط العدد ... في الشاهد ...

مطو وقيل بالاحتياج الى الاثنين مطو وقيل بثبوتها في الراوي بالواحد

حيث انها مبنى على اني انما في الحجية هنا ايضا هو الظن وهنا اخبار عما يوجبه وحجية قول الطبيب لاهل الخبرة لاجل
كونها موجبا للظن وتردد الفقهاء واختلافهم في الاكتفاء بالواحد او بالاثنين فيهما متفرع على كونها خبرا او
شهادة لا وجه له فانها غالبا يدخلون في احدهما ظاهرا فيمكن العدل الواحد الذي يحصل به الوثوق وان كان فاسقا
واما التزكية فهي شهادة فلابد فيها فانها غالبا على العلم واعتبار التعدد فيها فالقول بانه شهادة ولم يعتبر فيها التعدد هنا
محتاج الى دليل كما ان من فصل واكتفى هنا بالواحد دون الشاهد تمسك بالاجماع والحاصل ان من يقول بان
التزكية شهادة فلابد ان يكون اكتفاؤه بالشاهد الواحد لاجل كفاية الظن لا لانه شهادة واعتبار العدد في
تزكية الشاهد لعدم اعتبار الظن هنا ولزوم العلم او ما يقوم مقامه ومن يقول بانها رواية لابد ان يقول
بحجية خبر الواحد ويشترط تعدد الخبر فيها ولو كان الاعتبار في تزكية الشاهد فيعتبر الروايتين لا الشاهدين وهذا
النص عليه بكونها نبأ وخبرا غير ما ذكر بمجاوزاتهم فانا لم اسمع من احد اشتراط روايتين في تزكية وانما سمعنا اعتبار
الشاهدين فالحاصل من جميع ما ذكرنا ان الاعتبار في التزكية انما هو بالظن الاجتهادي وهذا الظن يحصل من الكتاب
والسنة اذ قد عرفت ان المراد بلفظ النبأ في الآية لعدم امكان استنباط حكمه من العلة المستفادة
من آية النبأ وقد بينا انه يثبت مقصودنا وهو لنا لا علينا هو اوسع مما يدل عليه مما وعد ثبت نايمايمن
تعرض كلمات الفقهاء الدالة على كون مطلق ظن المجتهد حجة فيما لا ما تقدم بينهم من ترجيح الظاهر على الاصل
وترجيح احد الاصلين بسبب اعتضاده بالظاهر والعمل على الظن من حيث هو ظن في كلماتهم في الجملة اجماعي وانما تدرك
تعرض كلماتهم في هذا الباب وعليك بملاحظة الباقي قال الشهيد في تمهيد القواعد في خاتمة باب التعارض
اذا تعارض الاصل والظاهر فان كان الظاهر حجة يجب قبوله شرعا كالشهادة والرواية والاخبار فهو مقدم على
الاصل بغير اشكال وان لم يكن كذلك بل كان مستنده العرف او العادة الغالبة او القرائن او غلبة الظن ونحو ذلك
يعمل بالاصل ولا يلتفت الى الظاهر وهو الاغلب تارة يعمل بالظاهر ولا يلتفت الى هذا الاصل وتارة يخرج في
خلاف فيهما اقسام الاول ما ترك العمل بالاصل للحجة الشرعية وهو قول من يجب العمل بقوله وله صور
كثيرة منها شهادة العدلين بشغل ذمة المدعى عليه وسائر الكلام في الفروع الى ان قال القسم الثاني ما عمل
بالاصل ولم يلتفت الى القرائن الظاهرة وله صور كثيرة منها اذا تيقن الطهارة او النجاسة في ماء او ثوب
او من اهل بدن وشك في زوالها فانه يبني على الاصل وان دل الظاهر على خلافه الى ان قال القسم الثالث ما
عمل فيه بالظاهر ولم يلتفت الى الاصل وله صور منها اذا شك بعد الفراغ من الطهارة او الصلاة او غيرهما من العبادات
في فعل من افعالها بحيث يترتب عليه حكم فانه لا يلتفت الى الشك وان كان الاصل عدم الاتيان به وعدم براءة
الذمة من التكليف به لكن الظاهر من افعال المكلفين بالعبادات ان يقع على الوجه المامور به فيرجح هذا الظاهر
الظاهر على الاصل والحج وسائر الكلام في ذكر فروع كثيرة لذلك ثم قال القسم الرابع ما اختلف في ترجيح الظاهر
فيه على الاصل او بالعكس وهو امور منها غسالة الحمام الى آخر ما ذكره اقول لا ريب ان الاصل من الادلة الشرعية
ومعارضة الظاهر معه لا يمكن الا مع كونه دليلا ايضا فان الظهور اذا كان من دليل آخر معلوم حجيته مع قطع النظر عن
الظهور كالرواية والشاهد وغيرهما فتقديمه على الاصل انما هو من جهة الدليل الخارجي من اجماع او غيره والا فالظهور

ان كان فلا يمكن اثبات الحكم به فلا وجه لتقديم غيره عليه مط وان كان لا يمكن اثبات الحكم به فلا معنى لتقديمه على الاصل
في بعض المواضع فان قلت تقديمه على الاصل في كل ما قدم عليه انما هو بالدليل لا من حيث هو ظن قلت ثم فائدة
فائدة في عقد هذا الباب من الكلام في الترجيح بعد وجود الدليل القائم على حجية ما هو الظاهر المطابق للحكم فرجح
على الاصل او الدليلين الظنيين المتوافقين احدهما للاصل والاخر للظاهر فرجح الاخرى منهما بالمعاضدات والترجيحات
على الاخرى بان كما ترى كتب الفقهية والاصولية مشحونة بذكر المواضع التي وقع التعارض بين الاصل والظاهر
ويتكلمون عليها ويختلفون فيها فبعضهم يرجح الظاهر وبعضهم يرجح الاصل بل الظاهر من كلام العلماء ان الشارع جعل
ذلك مناط الحكم دون غيره في بعض المواضع الحكم على الظاهر وفي بعضها على الاصل بحيث يظهر من كلامهم ان الظاهر
ايضا اصل من الاصول وذلك كما في نفي الضرر ونفي الحرج فقد تراهم يعقدون لنفي الضرر والحرج بابا في الاصول
كالمذكورين من وجوه منها القصر في السفر والتيمم عند الضرورة والخيار عند الغبن وغير ذلك والا فحكم الشارع
بوجوب القصر والتيمم لا حاجة الى الاعتماد على الضرر والحرج ولذلك يستدل الفقهاء بنفي الضرر والحرج مستقلا في
الكثيرة من دون نظر الى ورود نص بالخصوص فيها بل وكذا الكلام في قاعدة اليقين وغير ذلك وكلامهم في
هذا الباب ابهم نظرا الى بين المتقدمين فلا تحظهم يذكرون بعد عقد الباب في ذكر الفروع الاستدلالية التي
من شانه تقديم الاصل كما في الطهارات والنجاسات كقولهم في كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر ونحو ذلك تشبثا
كثيرا فيه بالاحتمال البعيد بل قد يجوزون الحيلة في اثناء الامر كما ورد [illegible] بعد
الخروج من الخلاء لاجل دفع لزوم الاحتياط من البول لو ظهر رطوبة فيه بعد الخروج معللا ذلك بان ذلك من الحبائل
الثلاثة انه هذا من ذاك وكذا في تقديم الظاهر مثل ما لو حصل الشك في شيء من اجزاء الصلاة بعد الدخول
في جزء آخر فان الظاهر ان الشك لا يخرج من فعل الا بعد الاتيان به وهذه المسألة ايضا قد ثبت باجماعهم
اخبارهم وكذا العمل بمقتضى الظن في الصلاة وبالجملة الذي يظهر من كلام العلماء ان ههنا قواعد منقحة
من الادلة الشرعية المعروفة مثل نفي الضرر ونفي الحرج ولزوم البينة وقاعدة اليقين يعني لزوم العمل على مقتضى ما حصل
اليقين به حتى يثبت الرافع ومن جملتها استصحاب براءة الذمة وغيرها من اقسام الاستصحاب ومثل ما حصل الظن
او كان ظاهرا بسبب العادة او الغلبة او غلبة الظن من جهة القرائن ونحو ذلك وكل ذلك مما استفيد جواز
الاعتماد عليها من الشرع اما من جهة التنبيه او من جهة التنصيص والنسبة بين المذكورات عموم من وجه كما انه
قد يحصل التعارض بين الادلة من الآيات والاخبار عموم من وجه فكذلك في المذكورات فقد يقع بين قاعدة اليقين و
قاعدة العمل بالظن تعارض من وجه وهذا هو الذي ذكره الاصوليون ونقلوا اختلاف الفقهاء في موارد ترجيح
بعضها على البعض فما وقع الاجماع على احد الطرفين فلا اشكال فيه وما اختلف فيه فاما يعتضد احد الطرفين
برواية او ظاهر آية ونحوهما فيرجح على الآخر وما لم يحصل فيه شيء من ذلك فاما يحصل للمجتهد ظن في الترجيح من
جهة الاعتضاد وظاهر آخر او اصل آخر فيعمل عليه واما لا يحصل فيتوقف فيه ويعمل على مقتضاه من التخيير او الاحتياط
فظهر مما ذكرنا ان الظاهر والظن الحاصل من العادة والغلبة والقرائن ايضا مما اعتمد عليه الشرع وهذا باب
مطرد في الفقه لا يكون الامر لاجزء لمطالبتهم فان قلت انك كما تم هذه في بيان تحقيق معنى المدعي في صورة

صورة الدعوى حتى يقدم الظاهر فانا نريد ان الظهور يقتضي كون من يخالفه مدعيا عند المحققين حقيقة لفظ المدعي الوارد
في الاخبار كما تقولون ان الظاهر يقدم على الاصل مريدين به ان من يدعي الظاهر هو المنكر ويقدم قوله مع اليمين
ذلك كما يقدمون قول البائع في تمام الكيل والوزن على المشتري مع حضور المشتري حين الكيل لان الظاهر ان المشتري
لا يسامح في ذلك فالقول قول البائع وهكذا قلت ليس كذلك بل كلامهم اعم من ذلك كما تراهم يرجحون الظاهر بسبب
القرائن وغيرها وكذا الكلام في الترجيح بين الزوجين المتداعيين في متاع البيت حيث يدعي الزوجة ما يصلح للزوج
او لهما فالكلام فيه يرجع الى ترجيح احدهما مع قطع النظر عن كون احدهما مدعيا والاخر منكرا وكذا في متاع البيت بعد
مع ثبوت يدهما معا عليه او يد وارثهما ويظهر ذلك غاية الوضوح فيما لو لم يكن هناك تداع اصلا مثل ما لو كان الوارثان صغيرين
واراد الحاكم احقاق الحق ثم انا نتوكل القول في تحقيق المدعي والمنكر ايضا بين علماء [illegible] فانهم عرفوا
المدعي بتعريفات احدها انه من يترك لو ترك والثاني انه من يدعي امرا خفيا بخلاف الآخر فيكون الاخر هو الذي
والرجحان اما من جهة مطابقته للاصل او للظاهر فاذا توارد فلا اشكال وان كان من جهة احدهما دون الآخر فيشكل تقديم
الاصل او الظاهر فالكلام في تقديم احدهما على الآخر اصل من الاصول ومن فروعه معرفة المدعي والمنكر فتقديم المنكر
ان قوله موافق للظاهر مثلا لان الظاهر مقدم لان القائل به هو المنكر والقول قوله وعلى المدعي البينة ولعل ما يظهر
من بعض الاصحاب ان الاقوال في تعريف المدعي ثلثة احدها من يترك لو ترك والثاني من يدعي خلاف الظاهر والثالث
من يدعي خلاف الاصل صحيح باعتبار ملاحظة الاول والاقوال الحقيقية اثنان كما يظهر من سائر الفقهاء و
صرح بالثانية القول في الحقيقي في الايضاح فان قلت غاية ما في فائدة هذا الباب تجويز العمل بالظن
الظاهر في المواضع لا في نفس الحكم الشرعي ومحل البحث حجية العمل بالظن في نفس الحكم الشرعي فلاحظ وتتبع موارد تقديم
الظاهر تجد ان المراد من العمل بالظن في الغسالة او في طين الطريق وغيرهما الظن بحصول ملاقاة النجاسة بوجوب الحكم بالنجاسة
لان ملاقاة النجس من الاسباب الشرعية الموجبة للحكم بنجاسة الملاقي وكذا الظن بكون الجلد المطروح مذكى اذا كان
مقرونا بالقرينة مفيدة للظن ككونه جلدا لكتاب في بلاد المسلمين [illegible] مع ان الاصل عدم التذكية وكذا الظن
بكون الشهر الذي بنى على رمضان تاما بسبب غلبة كون شهر تاما وشهر آخر ناقصا وهكذا الى آخر السنة وكون رمضان
ناقصا لذلك يوجب الظن بكون اليوم الآخر من رمضان عيدا بسبب الظن بكونه عيدا يجوز الافطار على قول بعض العلماء
وهكذا الحمل على الصحة فيما لو شك في جزء من الصلاة بعد تجاوزه الى جزء آخر فان كون المكلف غالبا بحيث لا يخرج عن فعل
الا بعد اتيانه يوجب الظن بوقوع الفعل فيترتب عليه حكم الاجزاء وعدم لزوم العود وهكذا الكلام في مثل صحة
المعاملة اذا اختلف فيها مثلا الاختيار في كون هذا العقد حال الجنون او الافاقة او الصغر او الكبر او الرشد او عدمه
وهكذا فالظن بكونه كبيرا او رشيدا او عاقلا يترتب عليه الحكم بمقتضاه من الصحة وهكذا التداعي فيما لو ادعت الزوجة
المهر وانكر الزوج من الاصل فان الظاهر ان المرأة لا تخرج من بيت ابيها من غير مهر فالظن بثبوت المهر او مهر المثل يوجب
الحكم بلزومه عليه وهكذا في كل ما يرد عليك من مواضع معارضة الاصل والظاهر فكلها من باب اثبات الموضوع بالظن
ليترتب عليه الحكم ولا نزاع في جواز العمل بالظن في الموضوع وانما النزاع في جواز اثبات الحكم من باب الظن فلا يجوز ان
يثبت بالظن الفلاني وجوب الشيء او حرمته كذلك لان الظن الفلاني الثابت حجيته في الواقع قد ظن [illegible] فيترتب عليه حكمه

قلت ان السبب ايضا من الاحكام الشرعية الوضعية مع انه لا دليل على جواز العمل بالظن في وجود الوضع فانه في
اثبات الحكم والذي قرع سمعك في ذلك انما هو في ماهية الوضع ومفهومه حيث يرجع فيه الى اللغة والعرف ويتسامح فيه
بالاصول الظنية مثل اصل الحقيقة واصالة عدم النقل ونحو ذلك كالبيع والاقرار والتفرق والعيب ونحو ذلك وكذلك
الكلام في مثل مقدار الدية والارش ونحو ذلك مع اشكال في بعضها انه هل هو من باب الاخبار او من جملة ظنون المجتهد
او انه من باب الخبر والرواية والشهادة ومن هذا الباب تزكية العدل ايضا واما الكلام في ثبوت الوضع في الخارج حتى يترتب
عليه الحكم فلم يثبت على جواز العمل بالظن فيه دليل بالخصوص من اجماع او غيره فلو كان من جهة انسداد باب العلم فكذلك
ذلك من جملة ظنون المجتهد فهو انما ينفعنا ولا ينفعك فان ذلك ليس بخصوصية كونه في الوضع بل هو عام ولكن اصل
ان في موارد تقديم الظاهر على الاصل اتفاقا على الحكم الشرعي بمجرد ظن يحصل سببه ونحن نطالبكم بدليل هذا الحكم و
جواز العمل بهذا الظن اذا تقرر هذا فنقول اما انا نسلم ان العمل على الظن الغير ما استفيد من الشرع فهو في مواضع الكلام
من ذلك ان القوم معناه ما يوجب الظن كما انه ما كان خصوصا مع ملاحظة تصريحهم بالاكتفاء بغلبة الظن والظن
وان سلم ذلك فاما ان نقول ان الفقهاء اسسوا هذا الاساس في غيبة الامام وانقطاعهم عن تحصيل العلم
يكفينا القطع باجماعهم على ذلك في الجملة واما الخلاف في بعض الموارد دون بعض وان سلم ذلك ايضا وقلت
انما هو في كلام الاكثر او بعضهم لا جميعهم حتى يكون اجماعا فنقول ان ذلك ايضا يكفينا لان بذلك يثبت
اجماعات على ان حجية ظاهر الكتاب عندي من باب الاجماع على الخصوصية لا من حيث انه ظن المجتهد ان ذلك بابه
ملاحظة ما ذكرنا واذا بلغ الكلام الى هنا فانه كان الممكن نوع من القرار بادعاء فرق بين الوضع ونفس الحكم على
النهج الذي نبهناك عليه فنقول فتحنا هذا التقرير بابا ولكنا نغلق ذلك عليك اغلاقا آخر فان كلامهم
ينادي باعلى صوته ان هذا الباب ايضا يحتاج الى الاعتماد على ظن المجتهد من حيث هو في باب الترجيح بين متعارضات
الاصل والظاهر فقد اختلفوا غاية الاختلاف ورجح بعضهم الظاهر في بعض المواضع والآخر الاصل وعكس في موضع
آخر فانفتح للناس الا عن الرجوع الى ظن المجتهد بل هناك اشكال آخر وهو ان من جملة الظواهر غلبة الغير في ...
المسلمين ولا ريب انه يختلف باختلاف الاوقات والازمان فقد لا يحصل الظن ابدا في نقل جماعة منهم او في زمان
دون زمان فيحتاج تعيين اصل الظاهر والتميز في نفسها الى اجتهاد آخر فضلا عن ملاحظة معارضها فانه قد
ما ذكرنا كلام امير المؤمنين ع في نهج البلاغة اذا استولى الصلاح على الزمان واهله ثم اساء رجل الظن برجل لم تظهر
منه حوبة فقد ظلم واذا استولى الفساد على الزمان واهله ثم احسن رجل الظن برجل فقد غرر تتميم اعلم ان ...
اليقين المستفاد من الاخبار لا بد ان يكون معناها لا يجوز نقض اليقين النفس الامري او الظن اليقيني العمل الا
باليقين كذلك والمفروض انه لم يحصل سبب الحكم من جهة العلة او القرائن ظن يقتضي العمل الا الاخبار فقدم على الاصل
مطلقا فيصير بهذه القاعدة جواز نقض اليقين السابق بكل ظن حصل تحقق سبب الحكم المخالف للحكم الاول مع احتياج
بناء العمل على الاصل وترك الظاهر الى دليل خارجي يقدم الاصل على الظاهر هو مخالف للقاعدة ويحتج لها فيصير المعنى
يجوز نقض اليقين السابق باي معنى من المعنيين باليقين اللاحق باي من المعنيين الا في مثل اليقين بالطهارة مثلا
في ثوب للمصلي او بدنه فانه لا يجوز نقضه باليقين اللاحق مطلقا بل انما يجوز نقضه باليقين النفس الامري مثل رؤية

فانه ذلك تمام اذا كان كل المقنعين بذلك ظن ويكون من اعتمد عليها من حيث انها ظن المجتهد

رؤية وقوع البول عليه او مع بعض الظنون القطعية العمل كشهادة العدلين لو قلنا بثبوتها الا مطلقا غلبة الظن
بحصول السبب مثل ملاقاة النجاسة او نقول ان المراد باليقين في الموضعين او في خصوص اليقين الثاني هو النفس الامري
الا في بعض الصور الظاهر الذي يثبت العمل عليه بدليل خارجي وعلى هذا فتقديم الظاهر على الاصل مخالف للقاعدة فاما
لا بد من القول بتقديم الاصل مطلقا او الظاهر مطلقا فالوجه الوقف والتفصيل الآتي اجل متابعة الادلة الخارجية وهو خارج
عن ملاحظة الاصل والظاهر والتحقيق ان تنبيهات الشارع في الاخبار تفيد اعتبار غلبة الظن لا خصوص الظن الحاصل
من الغلبة فلاحظ اخبار غسالة الحمام واخبار مسألة تداعي الزوجين وسائر سير الشارع من تقليل الحرج في بلاد
الاسلام واستحباب السلام ووجوب الرد في بلاد المسلمين مع الجهالة وامثال ذلك فتتبع كلماتهم في موارد اعمال الظواهر
لا حكمهم لا ينحصرون بالظن الحاصل من الغلبة واذا تحقق ذلك فيما ذكرناه يمكنك ان تطرد الكلام الى حجية الشهرة
واما امثال الظن تحقق الاجماع فما يثبت بها نفس الحكم الشرعي واذا اجتمعا فيما حصل الظن بسبب الحكم الشرعي فان
اعتمادنا على الشهرة مثلا لان ملاحظة كثرة فتاوى العلماء الصالحين يورث الظن بوجود سبب للحكم الذي افتوا
من خبر او اجماع فالظن بالسبب يوجب الظن بالمسبب فلما جاز الاكتفاء بظن السبب في اثبات المسبب عليه فنقول به في
مثل الشهرة ايضا فليتدبر ومنها ما ذكره الشهيد في ذكرى في مواقيت القضاء في مسألة الجهل بترتيب الفوائت قال ولو
ظن سبق بعض فالاقرب العمل بظنه لانه راجح فلا يعمل بالمرجوح فان هذا التعليل يفيد جواز العمل بالظن مطلقا كما
ترى قال في الباب المذكور في مسألة جهل الوقت فانه ما لم يحصل قضاء يغلب على الظن الوفاء الا انه قال والفاضل في
بالبناء على الاقل لانه المتيقن ولان الظاهر ان المسلم لا يترك الصلاة ومنها ما ذكره العلامة في النهاية في حجية الاستصحاب
انه لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهي البطلان وهذا ايضا يقتضي التعميم وامثال ذلك كثير في
ومنها ما ذكره الشهيد في ذكرى في مسألة حجية الشهرة فانه تمسك في ذلك بقوة الظن وهذا ايضا يفيد العموم
ومنها ما ذكره العلامة في التذكرة في وجوب استقبال القبلة في دفن الميت حيث تمسك فيه بالتاسي وقد استدل
في استحباب رفع اليدين بالتكبيرات في صلاة الاموات ايضا بالتأسي ولكنه يمكن ان يجعل من قبيل الظن بالسبب
ومنها ما ذكره العلامة في المنتهى في مسألة الخلاف في صوم رمضان من الصيام الواجب في بطلانه بتعمد الجنب
حتى الصباح فانه قال ما عدا المفيد في الوقف هو مفاد من ابن ابي عقيل في خصوص المسألة وان كان مذهبهم التخيير
العام امثال ذلك كما صرح به المحقق في الرسالة الموسومة بجامع الفوائد في شرح ديباجة القواعد ومنها
... في تقديم الاعلم والاورع في التقليد معللين بكونه ابعد ... وان كان لنا كلام على اطلاق القول
بالارجحية سيجيء في محله ان شاء الله ومن ذلك يظهر ... بناء ايضا على الظن
في متابعة الاموات واخبار الاحياء ومن ذلك يظهر بطلان القول ببطلان تقليد الميت مطلقا ... الاصل
حرمة العمل بالظن ... الظن الحاصل له من متابعة الحي ... لا معنى لذلك الا العمل على ...
مظنون ... بقول الحي مع وجود قول الميت الاعلم الاورع ومع حصول قوة الظن في جانب الميت
... العمل بقول الحي ... والقول بان قول الميت لا يفيد الظن ...
الموت والحيوة في حصول الظن اذ كلاهما يعتمدان على ادلة ... والحاصل ان ...

والعمل بالظاهر يحتاج الى الدليل فيحتمل لا يجوز نقض اليقين الا باليقين النفس الامري

ومنها ترددهم ... من المسائل من جهة الاصل والظاهر ... كلام الاصحاب بخلافهم

به أو يظن به أنه حكم من أين لا ريب يكون كما حققه أنه تعالى فالعامي إذا لم يعلم فلا ليس تكليفه إلا الأخذ بما يعتقد
للأشكالات والخلافات بما يكلف بأداء الله عليه أو يظنه بتفوق الكلام في محقق العلماء المسئلة لأجل تنبيه
وإرشادهم من باب الاشتغال وإقامة المعروف فالعلماء حيث يناظرهم في المسئلة أما يخطئون خلاف المسئلة في
نفس الأمر بجعلهم بما يخطئون وربما يظنون في أن العمل في نفس الأمر إلى تخيير هو حق حتى يأمروا المقلد المتفطن بما
في الاجتهاد لأنهم بحرمة العمل بالظن إلا الظن الحاصل بتقليد الحي بل لا بد لهم أن يقولوا الاعتماد على قول الحي في
نفس الأمر الأعلم على المجتهد الحي فما ابقا المقلدون المجتهدون المتفطنون أعملوا على هذا دون غيرهم لا يبدأ رشدوا
أن قول الميت ليس بحجة دون قول الحي بعينه ولا مر حقيقة هنا الأصالة حرمة العمل بالظن ولا ما من ذلك إلا ما تمسك
تعبدي وليس لهم في ذلك شيء إلا الشهرة وظاهر دعوى الإجماع من بعضهم وسيتبين ضعفه في محله وأما بالأخطر
الظنون الحاصلة للمقلد المتفطن بالنسبة إلى قول الأحياء أو الأموات أو هما معاً ويقولون أن الأصل حرمة العمل بالظن
للمقلد إلا الظن الحاصل من تقليد الحي فيبقى الظن الحاصل من تقليد الميت حراماً فلا يجوز له العمل به فيرتب تقليدهم إياه
أن الأصل حرمة العمل بالظن ونبيهه عليه وأنت خبير بأن الظاهر من الظن في أدلة حرمة العمل بالظن هو الظن النفس
الأمري فالظنان النفس الأمريان على طرفي النقيض مما لا يجتمعان أبداً فلا يمكن أن يبقى أن حصل الظن النفس الأمري
بقول الميت والظن النفس الأمري بخلافه بقول الحي فأصالة حرمة العمل بالظن يقتضي عدم جواز العمل بجميع تقليد
الحي بالإجماع ويبقى تقليد الميت تحت العموم وكذا لا يمكن هذا الكلام إذا حصل الظن النفس الأمري بقول الميت فقط
لم يحصل بقول الحي شيء وكذا العكس فلا بد أن يكون المراد بالظن في آيات النهي هو الأمور التي تفيد الظن لا الظن
وحينئذ فالعمل عليها حرام إلا ما أخرجه الدليل كتقليد الحي أو يكون المراد بالظن في الآيات هو عدم العلم فيعم تحريم العمل بغير
علم إلا ما أخرجه الدليل كتقليد الحي مع بعض وجوب متابعة الحي دون الميت من باب التعبد ويصير العمل بقول الحي من باب
البينة فإن حجيتها من باب فرض الشارع لا من باب إفادتها الظن وإن كان غالباً يفيد الظن فهو أيضاً من باب
التعبد ولذلك نسخ في بعض المواضع شهادة رجل وامرأتين واكتفى في موضع آخر بأن إفادة ظناً أقوى من شهادة
رجلين ولو عدلين وهكذا وإذا صار من باب التعبد فكيف يتم ذلك مع لزوم متابعة الأعلم والأورع في الأحياء وكذا
الأرجح والأقوى مع أن ذلك تحصيل الظن النفس الأمري فكم من حصول الظن النفس الأمري بقول الميت وعدل المقلد عنه
٣ من فتاوى الأحياء المنفي إلى الأحياء المختلفين مع الميت في القول المتعرض في الأداء فكيف يبقى بعد عن الأورع والأرجح والأورع والأعلى
في نفس الأمر بإرادة الأقرب إليه بالنسبة إلى سائر الأحياء إذ ذلك لم يرجع الظن النفس الأمري فظهر أن العمل
لا بد أن يكون في أول الأمر هو الراجح في نفس الأمر وإن كان هو قول الميت هذا الكلام بالنظر إلى ملاحظة الكلامين
في المقتضى أنهم قالوا بتقديم الأعلم والأورع وقالوا بوجوب تقليد الحي وأما التحقيق فهو أن الإفتاء والتقليد ليس من باب
البينة بل هو حكم عقلي فإن بيانه وجوب معرفة أحكام الله تعالى أما علماً أو ظناً وهو مثل وجوب معرفة الله ومعرفة
وأمثال ذلك من المسائل العلمية العقلية فإذا حصل العلم الإجمالي للعاقل بأن هنا أحكاماً ومراتب ونبوة ونفسه
محتاجة إلى تحصيله أو تنبيه الأقرب بالمعروف وكيف كان فإما يحصل له الجزم بحكم الله ولو بتقليد الحي أو القرينة
بأحد الأمور التي حكم الله فيها سواء كان عاقلاً وإذا فرض إلى مرتبة من تلك المراتب أو سقطاً وحصل له بحسب

الأمان هذا أقرب الذهني
الأمر مع أن المفروض كون
فتوى الميت [illegible] وأقرب إلى
نفس الأمر

ظنه برشد أحد المذكورات ولا ريب أن الأدلة الدالة على جواز التقليد من النقل والعقل إنما يدل على لزوم
تتبع نفس الأمر إما علماً أو ظناً فإن آية النفر تدل على أن العبيد من حيث الشارع ومن يقوم مقامه لا بد أن
يحصلوا حكمهم النفس الأمري بالأخذ عن النافرين إما علماً أو ظناً وكذلك الأخبار الدالة على ذلك وكذلك دليل العقل
يقتضي وجوب تحصيل تلك الأحكام إما علماً أو ظناً تفصيلياً أو ظناً إجمالياً وإلا الأخذ من حديث الأمور الترجيح
ذلك والظن أن الذي دعا من قال بأن كلها إنما يكون الفتوى مثل البينة وهو ما اشتهر بينهم من عدم جواز تقليد الميت
وهو مع ما فيه على إطلاقه ما سيجيء في محله أن في كلامهم تناقضاً فيه أيضاً كما عرفت ومن هذا يظهر بطلان قول بعضهم
في المسئلة الفائتة بحرمة عمل المجتهد على الظن إلا الظنون المعلوم الحجية إذ ليس معنى قولنا أن المسئلة الفقهية إذا
كان الشهرة تدل على أحد طرفيها وخبر الواحد على الطرف الآخر فيقدم مقتضى الخبر فيها لأنه معلوم الحجية دون مقتضى الشهرة
لأن الشارع جعل الخبر كالبينة دون الشهرة لأنه يجوز العمل بهذا الظن دون ذلك لعدم إمكان اجتماع الظنين في
موضع واحد فيقتضي ذلك لزوم العمل بخبر الواحد وإن لم يفد الظن بالحكم بخصوص المسئلة في نفس الأمر وهو كما ترى يخالف
كلمات المعظم أيضاً فلا نحن من أن نفيناه في القول ولا يمكنهم التثبت علينا بأن ذلك يرد عليكم بالنسبة إلى الإجماع وحصول
الظن بالعدم في المسئلة وكذا في الطرف الآخر جزماً لعدم حصول الظن النفس الأمري مع الشك في الطرف الآخر فنمنع
وذلك لأنا لا نسلم حصول الظن بالقياس بحيث فيما خالف الخبر وسنشير إليه سلمنا لكنا نقول إنا نمنع العمل بالقياس
بالخبر لحرمة هنا وعدم حصول الظن بهذا بل نعمل بالأصل والقواعد فنحكم بالتخيير ونعمل على ما هو مقتضى الظن
لو اخترنا ما ليس من جهة أنه مقتضاه بل لأنه أحد طرفي التخيير وأما غيرنا بينهم فيعملون بالخبر لأنه حجة وإن لم يفد الظن
أعم من أن ذلك كيف يجتمع مع ما التزموه من رعاية التراجيح بينها إذا اختلفت ولزوم تحصيل ما هو الأقرب إلى
نفس الأمر كما يستفاد من ملاحظة الأخبار العلاجية سيما مقبولة عمر بن حنظلة ولا ريب أن ذلك ليس من باب التعبد
بل سنذكر في الخاتمة أن المرجح بيان بطلان ما توهم القائلون من الأخبار بالأخبار العلاجية وأن الأمارات في
باب الترجيح عن الاعتماد على الظن والمراد بالبناء على الظن هو الظن بنفس الأمر في نفس الأمر الظن بنفس الأمر
بشرط أن يكون الظن حاصلاً من الخبر من حيث أنه خبر حصل الظن بنفس الأمر في نفس الأمر فقد يحصل بالشهرة دون
الخبر فيكون مقتضى الخبر موهوماً فلو عملنا بمقتضاه لما عملنا بالظن النفس الأمري في نفس الأمر هذا خلف فإذا
أردت التعميم والتخصيص في أصل حرمة العمل بالظن فيصح أن يقال أنه لا يجوز العمل بالظن إلا في حال الاضطرار [illegible]
العمل بالظن في المسئلة الخاصة بسبب الشهرة ويجوز فيها بسبب الخبر وقد مر منا ما يدل على بطلان القول بأن حجية خبر الواحد
مثل حجية البينة وقد ذكرنا أن آية النبأ لا تدل إلا على أن حجيته ليس إلا من جهة إفادة الظن من حيث هو وذكرنا
أيضاً أن اشتراط العدالة في الراوي أيضاً لأجل بيان تفاوت مراتب الظنون وبيان ذلك سائر الكلمات والقيود الواردة
في علاج التعارض سيما مقبولة عمر بن حنظلة وسنذكر في آخر الكتاب أن كلها تدل على أن ذلك من باب تحقيق مراتب
الظن وأيضاً المستفاد من الأخبار الدالة على حجية خبر الواحد سيما الأخبار العلاجية أن الظن الحاصل من الروايات حجة
لأنه حجة من حيث أنه خبر ورواية فعلى مدعي الخصوصية الإثبات كما في البينة والقائل به إثباتها فإن قلت
يرد على التراجيح المذكورة في تعارض البينات فإنها أيضاً مبنية على تحصيل الأقرب إلى نفس الأمر فيلزم على هذا

كون البينة آية تعبدية ولا بد ان تكون تابعة للظن النفس الأمري قلت قد عرفت كون البينة تعبدية بالدليل
ومحدودة عند الشارع بالحصر العدد الثابت بخلاف مثل خبر الواحد وتقليد الحي فان غايتهما ثبوت حجيتهما لانحصار
الحجة فيهما والاستبعاد في ان يبين الشارع اثبات المطالب على شيء ثم تعبدا الا بعلة في قاعدة اليقين في موضع
انحصار التعبد به بالترجيح الى تحصيل ما هو الأقرب الى نفس الأمر منهما كما في قاعدة مع عدم اليقين الا [illegible]
كما في الذبابة الواقعة على الثوب الطاهر بنجاسة رطبة عن قرب فاذا تعارضت البينات فلا مانع من التمسك
بالعمل على ما هو ارجح منهما حصرا لا من حيث الدليل بالنسبة الى نفس الأمر ان لم يكن هناك ظن ثالث منع من تحصيل
الظن الأقرب الى نفس الأمر وان وجد ذلك فيكون الرجوع الى المرجحات آية تعبديا كما يظهر من ملاحظة كلام العلماء
في تعارض بينة الداخل والخارج فان ترجيح احدهما على الآخر انما من جهة الأقرب الى النفس الأمري كافادة اليد الظن بملك
الاستصحاب ونحوهما والأخبار الواردة في تقديم الخارج وان كان هناك ظن ثالث مع تحصيل الظن النفس الأمري
فيقتصر في المرجحات على التعبد والعمل بما ورد في الأخبار من تقديم ايهما تعبدا ثم لا مانع بعد ذلك في تعارض تلك الأخبار
الواردة في حكمها آية من العمل بالظن النفس الأمري بالنظر الى تعيين ايهما تعبدا ولا يمكن تجري ذلك في الأخبار
المتعارضة في المسألة الفقهية اذ لا يمكن حمل الأخبار العلاجية على التعبد كما سنشير اليه في الخاتمة بخلاف ما دل
على تقديم ذي اليد على غيره او العكس مع ان ظاهر كلامهم في البينات [illegible] بين اثنين وتعارض
البينات ومع ذلك فلا مانع من مراعاة نفس الأمر هنا لانه لا يتفاوت هذا التفصيل ولا يمكنهم القول به فيما لو كان هناك
ظن ثالث خارج عن الخبرين لم يعتبر شرعا لعدم دلالة الأخبار العلاجية عليه ح كما سنبينه في الخاتمة [illegible]
بدليله وكذلك الكلام في التقليد والفتاوى فان قلت ان ما دل على حجية العمل بالقياس لا يدل على كون العمل
مثل خبر الواحد تعبديا كالعمل بالبينة فهذا آية كالحصر والتحديد في البينة قلت لا دلالة في ذلك الا على انا
لو سلمنا كون العمل بالقياس منهيا عنه لكونه مفيدا للظن الخاص وكون العمل بالخبر حجة لكونه مفيدا لهذا الظن
الخاص وكلاهما ممنوعان اما الاول فلانا لا نسلم كون القياس مفيدا للظن بعد ما ورد في الأخبار المتواترة
النهي عنه وخصوصا بعد ملاحظة ما ذكروه ع في بيان عدم الجواز من جهة ان دين الله لا يصاب بالعقول لان
الكامنة في الأشياء لا يعلمها الا الله العليم الحكيم وقد روى في الكافي في القوي عن عثمان بن عيسى قال سألت
ابا الحسن موسى ع عن القياس فقال ما لكم والقياس ان الله لا يسأل كيف احل وكيف حرم ومع ملاحظة جمع الشارع بين
المختلفات في الحكم وتفريقه بين المؤتلفات فكيف يحصل الظن بالمناسبة والمماثلة سيما القياس الذي هم
ذكروا في اخبار كثيرة ان اول من قاس ابليس وذكروا ع في وجه الرد انه لم يعرف الفرق بين النار والطين وبين
آدم ونفسه فقاس آدم بالطين ففي رواية الحسن بن صباح عن ابيه عن ابي عبد الله ع قال ان ابليس قاس نفسه
بآدم فقال خلقتني من نار وخلقته من طين فلو قاس الجوهر الذي خلق الله منه آدم بالنار كان ذلك اكثر
نورا وضياء من النار وفي معناه رواية عيسى بن عبد الله القرشي وقد ذكروا ع في الأخبار مواضع شتى في رد
ابي حنيفة تدل على عدم صحة القياس في الاصل مثل ان القتل يثبت بشاهدين والزنا لا يثبت الا باربع مع ان
القتل اكبر والمني يوجب الغسل والبول يوجب الوضوء مع انه اكبر وان الصوم يقضي دون الصلاة مع انها اكبر وجعل

منضما الى الاخبار الواردة في تقديم الداخل او كافادة كون [illegible]

للرجل في الميراث سهمان وللمرأة سهم مع انها اضعف وان يد السارق تقطع بعشرة دراهم وفي ديتها خمسة آلاف
درهم وغير ذلك في العلل وغيرها ويظهر بطلانها من ملاحظة [illegible] فالحاصل ان ما لا يستقل العقل
بادراك الحكمة والمصلحة فيه قاطعا به لا يجوز الحكم بكون المصلحة والحكمة فيه شيئا بعينه بمجرد الأوهام البادية
فانما يحصل الظن بالقياس او هو ظن بارد لا يعتنى به لما مر بطلانه وفساد مبناه من ملاحظة هذه الاحكام
وبالجملة الحكم بعدم كونه مفيدا للظن ليس ببعيد بل هو المتعين بعد التأمل وملاحظة ما ذكر وان كان يفيد الظن
في بادي النظر وحين الغفلة فظهر من جميع ذلك ان المنع من القياس لعله من جهة عدم افادة الظن بان الشارع
حكم بكذا لاجل كذا من ظن حاصل لا يجوز العمل به مع انه يمكن ان يقال ان المراد بنهيهم ع عن القياس هو المنع عن التشريع
والاستقلال بالحكم بمجرد ما تقدمه الأوهام الضعيفة والاحلام السخيفة فان القايسين كانوا يحكمون بمجرد ملاحظة
العلة من قبل انفسهم ولذلك قيل نص على ما استفادوا العلة فيه من النص بالتصريح او بالتنبيه وتوضيح هذا المطلب
ان لكل مصلحة موجودة لشيء في نفس الامر حكما في نفس الامر يترتب عليه فان كان شيء في نفس الامر سما فحكمه في نفس
الامر لزوم الاجتناب عنه لو اطلع عليه وكذا لو كان شيء في نفس الامر ربا فحكمه في نفس الامر لزوم الارتكاب
لو اطلع عليه والعقل يستقل بهذا الحكم فهؤلاء القايسون اذا رأوا ان الله حكم بحكم في شيء خاص فيتجرون في
تحصيل العلة والحكمة الباعثة على الحكم فاذا حصل لهم الظن بالعلة فيحكمون من عند انفسهم بالحكم المذكور في
الشيء المماثل له لاقتضاء العلة ذلك لا لان الشارع حكم في ذلك لانه ذكر ان لاجل هذه العلة وقد لم يخبر الشارع بالعلة
بخلاف الظن الحاصل من اخبار الآحاد وما في معناها فانه يعتبر لاجل انه كاشف عن قول الشارع وحكمه
الكليني عن محمد بن حكيم قال قلت لابي الحسن موسى ع [illegible] علينا الشيء لم ياتنا به عنك
او عن آبائك شيء فننظر الى احسن ما يحضرنا واوفق الاشياء لما جاءنا عنكم فناخذ به فقال هيهات هيهات
في ذلك والله هلك من هلك يا ابن حكيم قال ثم قال لعن الله فلانا كان يقول قال علي وقلت قال الصحابة وقلت
الى ان قال [illegible] سماعة عنه ع وعن الكرخي [illegible] قال يوسف ابن اسباط قال ابو حنيفة [illegible] رسول
الله اربعمائة حديث واكثر وقيل مثل ما قال رسول الله ص للفرس سهمان وللرجل سهم قال ابو حنيفة سهم البهيمة
اكثر من سهم المؤمن واشعر رسول الله ص البدن وقال ابو حنيفة الاشعار مثلة وقال البيعان بالخيار ما لم
يتفرقا وقال ابو حنيفة اذا وجب البيع فلا خيار وكان ع يقرع بين نسائه اذا اراد سفرا واقرع اصحابه وقال
ابو حنيفة القرعة قمار واما الثاني فيظهر من بعض [illegible] العمل بخبر الواحد ليس لاجل انه ظن مخصوص لكونه
الظن [illegible] فقد مر وجهه وقد يكون المقام ان الحكم الشرعي هو ما كتب الله على عباده في نفس الامر والكاشف
عنه والدليل عليه هو كلامه تعالى وكلام رسوله ص والائمة ع والعقل القاطع والمراد بكلامه تعالى وكلام رسوله ع وكلام
الائمة ع هو ما هو المراد منها في نفس الامر فان تحقق العلم بالمذكورات للمكلف فقد ادرك الحكم وحصل له وان
لم يتحقق العلم فتكليفه الظن به لما مر بيانه ثم ان هذه الظنون قابلة لحجية العمل بها من الشارع وهي
اقسام منها ما يثبت اصل الحكم كخبر الواحد والاجماع المنقول والظن بالاجماع والشهرة ومنها ما يثبت تحقق
سبب الحكم ووجود الموضوع الذي يستتبع الحكم كالقبلة والعادة والقرائن التي يعتبرونها في باب جميع [illegible]

على الاصل واحد الاصلين المتقدمين على الاخر والبينة والاقرار واليد كالترجيح بالعمل بالشايع في الازمنة الاولى
انما هو ترجيح للعمل بالظن بحكم الله وكذا في الازمنة الثانية ترجيح للعمل بترتيب الحكم الثابت للعلم الموضوع
بتوسط السبب المعلوم بالسبب المعلوم بمجرد الظن الحاصل بتحقق ذلك الموضوع ووجود ذلك السبب بالكلام في الازمنة
الثانية لا يختص في انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية في امثال زماننا بل هو حكم دني وصفه الشرع في جميع
الاحوال بل هو ثابت في بعضها ولو امكن حصول العلم كالعمل بفعل المسلم على الصحة وان امكن التفتيش وتحصيل العلم
الامر والحاصل ان هناك امرا يتبع لاجل وضع الشارع مع قطع النظر عن اصابة نفس الامر وعدمه سواء كان مظنونا
الاصابة او عدمه او مظنون العدم فمنها العمل على الظن من الغلبة والعادة والقرائن التي يحصل الاطمئنان في
موارد العمل بها في الجملة اجماعيا ومنها العمل على قاعدة اليقين فانها يعمل عليها وان لم يحصل الظن بمفاد
مقتضاها بل ولو ظن بعدمه ومنها الرجوع الى الازمنة فانها ايضا حكم وضعي يترتب عليه الحكم بتحقق الموضوع
ليترتب عليها الحكم والسبب وان لم يحصل الظن به في نفس الامر فح نقول النزاع بيننا وبين خصمائنا ان كان
في مثل الازمنة الثانية فقد عرفت انهم لا يتمكنون من النزاع فيه اذ العمل عليها في الجملة اجماعي والخصم ايضا اجماعي
وقع في العمل ببعضها فيدعي ان ذلك انما هو للاجماع بل المعتبر انه اجماعي ان العمل عليه جائز في الجملة وتعيين
موضوعه انما هو تابع لرأي المجتهد بحسب ترجيحه وتدقيقه ولا اختصاص له بامثال زماننا وان كان في الازمنة
الاولى فنقول اي دليل لكم على جواز العمل بخبر الواحد دون الشهرة واخويها فان كان الدليل هو الاجماع
والاخبار الدالة على الجواز فنقول انهما مع تسليمهما انما يدلان على انه يجوز العمل بها لا انه لا يجوز العمل بغيرها
ولو جواز العمل بالخبر انما يتم لو سلم اصالة تحريم العمل بالظن وقد عرفت الحال وجواز العمل بها مطلقا وليس
مقيدا بانه لاجل انه الظن الحاصل بها وان قيد بذلك فلا يتصور له معنى الا ان مدلول الاخبار قائم مقام
الحكم الشرعي وان لم يفد الظن ايضا جعلا له من باب الوضع او ان خبر الاخبار مثل الشهرة والظن بالاجماع مما
لا يحصل بها الظن والثالث مما يكذبه الوجدان بل العيان والاول مما لا يصدقه الاخبار وكلام الاخيار ولا العقل
والاعتبار بل المستفاد من الاخبار والاعتبار هو ان العمل بها لاجل انها مخبرة عن الامام وكاشفة عن مراده
العلام اخبارا ظنيا وكشفا ظنيا ولا ريب انه قد يحصل من اشتهار العمل بين الاصحاب ظن بان مراد الامام
مذهبه لا يحصل من خبر عارض لها وان عمل بها نادر من الاصحاب والاعتبار شاهد على ان حصول الظن بنفس الامر
لا يتفاوت بتفاوت الاسباب الا اذا كان السبب مما يحصل به الظن كالقياس مما نهينا عنه بل الظن بالاجماع
اولى في افادة الظن بمذهب الامام من خبر الواحد وبالجملة مرجع الظن بالاجماع والشهرة الى الظن بقول الامام
كالخبر وعلى من يعرف ابداء الفارق فلا بد اما من القول بان خبر الواحد كاليقين السابق في قاعدة اليقين
يجب ان يتبع حكم اليقين السابق وان لم يحصل الظن بمفاده بل ولو حصل الظن بعدمه فيجب العمل بخبر الواحد وان
لم يورث الظن بنفس الامر بل ولو كان خلافه مظنونا واما من القول بان اخويها لا يفيدان الظن والاول
المجتهد بنفس الامر ليس لكونه اخبارا بل لحصول به بسبب الخبر مع رجحان مقتضى الشهرة في نظره والحمد لله
الاول الرحيل والعجم وانت خبير بان هذا مما لا سبيل له الى الحكم الشرعي فحق ان ما كان حصول الظن فيها فلا

حاجة الى الاجماع نعم قد يحصل الظن بها من الاسباب والمرجحات كالغلبة ويحصل الوقت في مثل الآيات التي يستفاد
منها الشايعة والتقليد ولا شك في جواز العمل بها مع عدم ظن اقوى منها ثم ان الاخباريين انكروا الاكتفاء بالظن وحرموا العمل
عليه ونفوا الاجتهاد والافتاء والتقليد ظنا منهم بان باب العلم غير منسد بدعوى ان اخبارنا قطعية فيجوز العمل
ويجب تبعية الاخبار ويحرم التقليد بل يجب على كل احد متابعة كلام المعصومين وهذا كلام لا ينبغي ان يصغى اليه فان دعوى
قطعية اخبارنا مع ان البديهة تنادي بفسادها وسنشرحها مفصلا في شرائط الاجتهاد والتقليد مع بلوغ ظنيتها ولا
اختلافها واختلاف فاقة وتعارضها وعدم المناص عن تلك الاختلافات الا بالنظر الاجتهادية لا اختلاف
الا الوارد في العلاج انه يجب الجمع بينهما بنوع يدل عليه دليل يتعلق ويدل على جواز الافتاء والتقليد مضافا
الى البراهين العقلية المتقدمة والادلة والآيات والاخبار مثل آية النفر وقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر وقوله عليه السلام
الا انما ابن قلب الفقه اوعليكم بفلان وفلان وهذا ثقة وخذوا عن فلان والطريقة المستمرة في الاعصار السابقة
زمان الائمة من رجوع النسوان والعوام الى فقهاء العلماء من دون ان ينقلوا لهم متن الحديث وكيف يمكن فهم الحديث
للعجمي القح ومن لا يفهم ترجمة العلماء له الا مع اعتماد العارف على فهمه واجتهاده في فهم معناه والعجز التام للصبيان
التي لا تقدر ولا تخفى بها ذكره وقد مر تعرض كلماتهم في مسئلة البحث عن مخصص العام وسيجي بعض منها في شرائط الاجتهاد
والحقان الوقت اشرف من ان يصرف في ذكرها وذكر الجواب عنها ولله الحمد حول قول العلماء كما ذكرنا في كتب الاصول
ولم يتعرضوا لذكرها وكريا بها وما شاع في الاعصار المتاخرة هذه الطريقة وتكلم بعض اصحابنا في تضاعيف مجمل هذا الكتاب
عن الاشارة الى بعض كلماتهم ودفعها والخبير البصير يكفيه ملاحظة ما ذكرنا في هذا الكتاب وانا نذكر في مسئلة العصمة في
كل باب فائدة ولي الخيرة والصواب **قانون** اختلفوا في جواز التجزي في الاجتهاد وتحقيق القول فيه يتوقف على
بيان مقدمة وهي ان جواز الاجتهاد والتقليد ووجوب الرجوع الى المجتهد من المسائل الكلامية المتعلقة باصول الدين
ولذا قيل انه من اصول الفقه ولا من فروعه فهو يجري مجرى وجوب اطاعة الامام لانه لا اشكال في لزوم معرفة ان الحجة
بعد غيبة الامام من هو ولا دخل لذلك في مسائل الفروع فان المراد بالفروع هو الاحكام المتعلقة بكيفية العمل بلا
واسطة وتسمى الاحكام العملية ويقابلها الاصول وهي الاعتقادات التي لا تتعلق بالتكليف بلا واسطة وان
كان لها تعلق بها في الجملة ولا في مسائل اصول الفقه فانها الباحثة عن عوارض الادلة والبحث عن عوارض
الادلة كما لا يخفى بل معرفة حقيقة الاجتهاد والمجتهد ليس من مسائل اصول الفقه ولكن لذلك جعل بعضهم الاجتهاد
والترجيح من جملة موضوع هذا العلم والحاصل ان الرجوع الى العالم باحكام الشرعية في زمن غيبة الامام من مسائل اصول
الدين والمذهب الذي ثبت بالقطع بالادلة مثل المعاد ومثل وجوب الامام بعد النبي الذي ثبت بالعقل والرجعة وتحرير احكامها
المكلف الاعتقاد بمتابعة الامام اما بالعقل او بالنقل وهذا حال عدم حضور الامام سواء كان في حال الحضور وظهوره
او في حال غيبته المنقطعة اما العقل فلان كل من يدخل في الملة ويتمسك بها يعلم بالضرورة ان شرع سيد الانام
له احكاما كثيرة في كل شيء على سبيل الاجمال وان التكليف باق لم ينقطع وانه لا بد من تعلم هذه الاحكام على سبيل التفصيل
يمكن الرجوع اليه لئلا يلزم التكليف بالمحال ويشير ذلك الآتي من جملة العلماء واما النقل فلكل ما ورد من الامر بالسؤال
عن اهل الذكر وما ورد من الامر بالرجوع الى اصحابهم عليهم السلام في الاحكام مع بديهة شركتنا مع الحاضرين في التكليف فكلما

او بالنص فكما لا بد من الاعتقاد
بوجوب متابعة العالم بعد فقد
الامام اما بالعقل

في تحديد العالم وبيان المراد منه ولا ريب ان العالم باحكامهم على سبيل القطع باجمعها داخل فيه وكذا الظان
بها ظنا من الطرق الصحيحة وهو المسمى بالمجتهد ايضا داخل فيه سواء كان في ظهور الامام او في غيبته المنقطعة ولا
ريب في جواز الاخذ منه اذا كان عالما بكل الاحكام او ظانا بالظن على الوجه المذكور وهو المسمى بالمجتهد المطلق وكذلك
في العمل وكذا اذا كان عالما بالبعض على سبيل القطع في خصوص ما علمه واما جواز الاخذ عن الظان ببعضها من الطرق الصحيحة على
الوجه الذي ظنه المجتهد المطلق وهو المسمى بالمتجزي ومن الظان ببعضها وكلها من غير جهة الطرق الصحيحة كمن لم
تحصل له رتبة الاجتهاد ولم يبلغ له من العلم حظا الا التقليد لمجتهد او غير مجتهد ففيهما خلاف واشكال وفيهما مقامان
الاول انه هل يجوز الاخذ من غير المجتهد كالعامي المحض او من هو ارفع درجة منه ولكن لم يصل الى رتبة الاجتهاد ام لا الثاني
هل يجب الرجوع الى المتجزي ام لا وهل يجوز للمتجزي العمل بظنه ام لا فنقول اما المقام الاول فالتحقيق فيه ان من اوجب الرجوع الى المجتهد
المطلق ان اراد مطلقا حتى على الغافل والجاهل فهو باطل لانه يرجع الى تكليف الغافل وهو باطل كما قرر في محله وهو القول بجواز تكليف
الغافل ومن جوز الرجوع الى غيره ان اراد ذلك مع تفطنه لاحتمال بطلان ما ارتكبه من الاخذ عن غير المجتهد واحتمال
وجوب الاخذ عن المجتهد فهو خارج عن مقتضى الدليل وتخرج عن التكليف اذ كان غير الغافل لا ينفك عن وجوب
المعرفة بعد الرسول وتفطن للاختلاف والزام معرفة حال الامام ولا بد من الاخذ منه او ممن يقوم مقامه
وقصر في الاجتهاد في تعيينه والاكتفاء بتقليد ابيه او استاده او غيرهما فهو مواخذ ومعاقب وكذلك من لم يبال ان
يخطي ويتامل في ان ما يعمل يجزيه ام لا فهو خارج عن الدين وبعد الرجوع عليه اثباته والامتثال به اذ الذي يجب
ان يرجع عليه في بيان تفاصيلها واما الغافل عن لزوم التامل في الرجوع والمطلع الذي يعتقد انه لا امام الا
قال والده بامامته ولا يختلج بباله احتمال سواه ولا يتبع فطنته في ذلك وكذلك من يستفيد احكام الدين مما
علمه ابوه وامه ولا يختلج بباله احتمال سواه ولا يتبع فطنته في ذلك كما في الاطفال في اوائل البلوغ سيما اطفال
العوام بل ونساؤهم وكثير من رجالهم فهم معذورون في عنوان الغافل يتبعون ما فعلوه من العبادات الصادرة منهم ان كان ذلك في الواقع
ونفس الامر فلا قضاء عليهم ايضا لان الامر يقتضي الاجزاء وتكليفهم في هذا الحين ليس الا ذلك بل لو علم بعدها
الواقع ايضا بل ولو علم عدم مطابقته للواقع ايضا لعين ما ذكر وانا من تفطن وقصر فهو معاقب ان طابق عبادته
الواقع واما القضاء فيما يطابق الواقع فلا اشكال فيه وفيما لم يعلم فيه المطابقة وعدمها فالظاهر وجوب القضاء
الا ان الاشكال في صورة المطابقة ولا يبعد القول بوجوب القضاء ايضا لعدم صحة قصد التقرب في هذه العبادة
باطلاق قول مشهور علمائنا من بطلان عبادة من لم ياخذ عن المجتهد ولو طابق الواقع الا ان يدل الدليل على ذلك
لكن كلام كثير منهم مطلق ومرادهم من قولهم ان الجاهل غير معذور الا في مواضع خاصة هو الجاهل المقصر لا الغافل
ايضا لا يبعد ان الاصل حرمة العمل بالظن خرج ظن المجتهد المطلق ونقله بالاجماع وبقي الباقي لانا نقول الطفل
في اول البلوغ لا يمكنه معرفة وجوب الاخذ من المجتهد ولا معرفة المجتهد وشرائطه غالبا والذي عليه تحصيل ذلك
البلوغ سلمنا لكن يمكن في حقه انه لا يتفطن لذلك وكان غافلا عن وجوب تحصيل ذلك ولم يخطر له نا يوجب
بل يعتقد بحسب فطنته في الدين او يجعل ان العبادات والاحكام انما هي ما يعلمه هولاء وعلموها اياه سيما اذا
كان ابوه من الطلاب الجهلاء ان لم تكن له قوة الاستنباط ولم يكن عالما قادرا غير مجتهد ومقلدا له فهل تقول هذا الطفل

و تطيف الغافلين

الغافل الذي لا يختلج بباله احتمال ان المقصود منه غير ذلك ان يعذبه الله تعالى على ترك التقليد وعلى فعل الغافل
على الوهم الذي علمه هولاء فان قلت لا يوجد هنا الفرض فانا كلامنا على هذا الوجه ومع تسليمك للكلي فلا
يفرض نادرا في الصورة لانا وجدانية مع ان انكار ذلك مكابرة محالفة للحس البديهية ثم اذا ما الطفل
قليلا وزاد اطلاعه ومعرفته بسبب مخالطته للناس وبلاقاته لمن هو اعلم من هولاء الا اذ لوث وفي هذه الرتبة ايضا غافل
عن احتمال ان يكون التكليف غير ذلك ومن احتمال ان يوجد شخص آخر اعلم ومن هذا الاعلم وتكليفه هو العمل بقول
الذي اطلعت به الى ان يعثر على الغنيمة في الكل والمجتهد المطلق ومرادنا من المجتهد هنا هو مقابل المقلد والعامي والمجتهد
المصطلح الذي هو مقابل الاخباري فان العالم الاخباري ايضا مجتهد بهذا المعنى فان حاصل ان المراد من المجتهد في هذا
المقام هو البصير الذي يجوز الرجوع اليه ثم اذا تدرج الى ان يحصل له العلم ومعرفة بعض الادلة في الجملة فيظهر له ان
الطريق انما هو الاستنباط من الادلة وتحصيل ما هو مراد الشارع عن تلك الادلة ثم ان في هذه المرحلة مرضا ايضا
من ان المعتبر هنا هل هو مجرد الظن الحاصل من الدليل على اي نحو يكون او لا بد ان يكون على وفق قواعد المجتهد
او على وفق قواعد الاخباريين فهل يكفي المتجزي في الاجتهاد او يجب ان يصير مجتهدا مطلقا وهل يعتبر في الاجتهاد
جميع الشرائط التي سنذكرها او بعضها وهل يجوز الاكتفاء بالاستنباط او يجب النظر في كل واقعة وهل يجوز الاكتفاء
بمجرد حصول الظن او لا بد من تحصيل الظن القوي فكل هذه المراتب مراتب الظنون والاسهل الاهم في اكثرها فان
اثبات البرهان القاطع انما دل على حجية ظن المجتهد المطلق وغيره داخل في الظن الحرام الممنوع شططا من الكلام اذ
قد اثبتنا ان الاصل حين انسداد باب العلم هو العمل بالظن الى ان يثبت المخرج عنه وقد ظهر مما ذكرنا صعوبة
بيان القدر المجمع عليه من المجتهد المطلق فان كلا واحدا من الاخباريين والمجتهدين يسقط صاحبه في الطريقة و
القول باجماع الاخباريين وتردد العلامة ايضا شطط من الكلام فهل يجد في نفسك الرخصة في ان تقول
مثل الشيخ الفاضل الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي ليس حجيتنا لان يقلد ولا يجوز الاستفتاء منه ولا يجوز
له العمل برأيه لانه اخباري او يرى ان العلامة على الاطلاق الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي ليس اهلا لذلك
فظهر ان المجمع عليه هو القدر المشترك الموجود في ضمن احد افراده المبهم عندنا وتعيينه ليس الا باجتهادنا وظننا
المجمع عليه حتى نتكل عليه فيبقى المجتهد بالاصطلاح المتاخر والاخباريين والمتجزي كلها داخل تحت دليل جواز العمل
بالظن مع انه غاية ما يثبت على هذا التحقيق الاجماع على جواز العمل بظن المجتهد في الكل وهو لا يجزي ويتامل
ذلك لا يوجب نفي العمل في الاول وحكمه بحرمته ايضا والاصل يقتضي نفي الوجوب والذي يثبت اشتغال
الذمة به هو وجوب ان لا يترك مقتضى كليهما معا الا ويجب احدهما المعين عند الله المبهم عندنا مع عدم العلم
بتعيينه كما اشرنا في مباحث الاصل والاستصحاب فراجع وتامل ثم تنزل هكذا الى ان تصل الى الطفل في
اول البلوغ وما ذكر يظهر انه يجوز ان يبني ظن المتجزي بحاله مع مخالفته للمجتهد المطلق له ايضا ثم اعلم ان مراتب
الظنون المذكورة مختلفة في ان صاحبها قد يتفطن لكونه ظنا وقد لا يتفطن ويحسبه علما بحسب الاحتمال الحاصل
له وذلك لا ينافي كونه ظنا اذ ليس كل احد واجدا لشيء عالما بذلك الشيء بل قد يعلم شيئا ولا يعلم انه يعلمه فلا
ينافي ما ذكرنا عدم تفرقة الطفل في اول البلوغ مثلا بين الظن والعلم واعلم ايضا ان لكل مرتبة من تلك

وبلوغ هذا القدر من هو اقوم من
هولاء ايام يرتفع الظن الى الظن
ويصل الى ما كان لهولاء ويعتقد
ان الشريعة انما هي ذلك لا ما
علمه هولاء

الاب مدركا هو دليل الحكم ودليلا على جواز العمل به كما هو الشأن في العقليات ايضا فيدرك الطفل حسن تمكينه
وقول ابيه اوامره او بعقله ودليله على حجية ذلك عليه هو ما استحسنه من انه اقرب الى الشرع واكره به واتم منه
ان يكون مطلعا بمجاري الشرع وهكذا الى دليل من ترقى من هذه الرتبة بالنسبة الى معلمه الاعلم وهكذا الى ان يحصل
له قوة الاستنباط منه كرم هو الذي له الفقه ودليله على الحجية هو كون الكلية الثابتة بالدليل من الاجماع او ادرك
التكليف بالاجتهاد لولاه لبقاء التكليف وسد باب العلم عليه الا من هذه الجهة ولا فرق في ان الدليل على حجية
الاستنباط من المدرك واذ يجوز له الاستنباطات الاخر منه بين المجتهد حيث والتجزي وحينئذ نقول ان حجية
على المجتهد المطلق برايه في كل واحد واحد من المسائل موقوف على جواز اجتهاده في المسائل واجتهاده في كل المسائل
على جواز اجتهاده في انه يجوز له الاجتهاد في المسائل ام لا وكذا المتجزي جواز العمل على اجتهاده في شخص مسئلة انما
يدركها موقوف على جواز اجتهاده في حجر المسائل التي احاط بمداركها وهو موقوف على جواز اجتهاده في انه
يجوز له الاجتهاد وهكذا تنزل الى الطفل والحاصل انا نقول لابد ان يكون كل واحد من المكلفين اخذا للحكم
بالاستدلال في حجية ظنه المدرك فان امكن تحصيل العلم في الاستدلال فالحكم هو العلم والا فهو الظن فقط
هذا فكما ان المجتهد المطلق يستدل على جزئيات المسائل بظنه في كل واحد منها وعلى حجية ظنه في كل واحد منها
الكلية الماخوذة من الادلة المتقدمة والمقلد يستدل على جزئيات المسائل بقول مجتهده وعلى حجية قول مجتهده
بكبراه الكلية فكذلك الطفل يستدل على جزئيات المسائل بقول ابيه مثلا وعلى حجية قول ابيه بما ذكرنا من
الاستحسان وكما ان المقلد لابد ان يجتهد في تحصيل المجتهد ويكتفي بالظن في تعيينه مع فقدان الطريق الى العلم
فكذلك الطفل يجتهد بفهمه في تعيين المعقول والمرجع وكما ان تشكيك المشكك بان مجتهد المقلد غير لائق لان
يرجع اليه المقلد عن اطمينانه ويجب عليه التحقيق والتفتيش والاجتهاد ثانيا في تحصيل مجتهد آخر وابطال تشكيك
المشكك فكذا حال الطفل فكما ان استفراغ الوسع يعتبر في تحصيل المجتهد ولا يجوز على المقلد العارف بالمسائل
فكذلك الطفل ومن في حكمه من العوام اذا شككه مشكك بان يقول ان اباك لا يليق بالتقليد او يجب عليك معرفة الاحكام
وتحصيلها من مجتهد معقول فيتزلزل اطمينانه ولا يجوز له العمل بعد ذلك بهذا الظن بل لا بد ان يرجع الى المجتهد
بعدما استفرغ وسعه واستقر ظنه على حكم فاحفظ هذه المقدمة فان في الكتاب النادر على خلاف ما ذكرت
فيتزلزل ولا يجوز له العمل به حتى يتفحص ويتامل في ذلك فيعمل على مقتضاه واما تفصيل الكلام في المقام
الاول فهو ان المشهور بين فقهائنا ان الناس في غير زمان حضور الامام ع صنفان اما مجتهد واما مقلد
له ومن لم يكن من احد الصنفين فعبادته باطلة وان وافقت الواقع ويرد هذا القول الكلام بان في تحصيل
الحكم الشرعي بغير هذين وذهب جماعة من العامة منهم المحقق الاردبيلي الى صحة الاسقاط بعذر ورتبة الجاهل
وصحة عبادته اذا وافقت الواقع وعمدة المشهورات التكاليف باقية بالضرورة وسبيل العلم اليها مسدود
لا دليل على العمل بالظن الا ظن المجتهد لقضاء الاجماع والضرورة بذلك والمقلد له ولزوم اختلال نظام العالم
لو وجب الاجتهاد على الجميع وبذلك وجوب الرجوع الى المجتهد ان اريد بالنسبة الى من تفطن بوجوب المعرفة
بعد فطنه على الاكتفاء بما هو دون المجتهد فمسلم وان اريد مطلقا فلم لان الغافل عن هذا المقدار من وجوب المعرفة

حيثنا يجب ابد الظن في ما ذكرت وان فهم ذا ارتكى الاجماع في الكتاب العلوم

المعرفة الا ان جوابه معرفة ان ما يفعله ابوه او امه هو ما لا يحتمل البطلان وليس الصلوة مثلا غير ما يفعله ولا
يرد ان في خاطره في هذا الحين كيف يكلف بالرجوع الى المجتهد ومعرفة المجتهد وتعيينه وهل هذا الا تكليف بالمحال
وذلك يكفي في بلوغ فطنته الى لزوم الرجوع الى المجتهد مع ملاحظته بان هذا الشخص مجتهد وتعيينه ذلك وان
التفت في الواقع كونه غير مجتهد وهل ذلك الا الان تكليفه بازيد من ذلك تكليف بما لا يطاق اما الجاهل الغافل
عن احتمال ان يكون بحضرة افضل من ذلك او عن احتمال ذلك ان يكون قاصرا في رتبة الاجتهاد واما الجاهل انه
جاهل بحقيقة الاجتهاد والفرق بين ذلك وبين ما نحن فيه في الطفل في اول بلوغه على الفرض الذي ذكرنا في
تعيين ابيه وامه للرجوع اليه مثل هذا المقلد في تعيين مجتهده واحتج الثاني بالاخبار الدالة على الرجوع
الى العلماء مثل مقبولة عمر بن حنظلة وغيرها ومثل قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون ومثل الاخبار
الحاكية ان اصحاب الائمة اذا كانوا يسألونهم عمن نأخذ معالم ديننا كانوا يقولون عن زرارة او عن يونس بن عبد
الرحمن مثلا ولم يجوزوا الرجوع الى غيرهم بل نهوا عن تقليد العالم المتابع لهواه فضلا عن غير العالم وامروا
بالرجوع الى العادل الزاهد ونحو ذلك وفيه ان هذه كلها خطابات متعلقة بمن يفهم ذلك ويتفطن له وعلى
على هذه المطالب وكون الغافلين والجاهلين داخلين في المقصودين لا نريد ما يفهم بديهة الذي يعقله الكتاب
اذ ايديهم وانهم مخاطبين بهذه الخطابات او المتفطنون لوجود هذه الخطابات او احتمالها لتحصيل التزلزل
متقدم فنحن نقول ايضا بانهم لو قصروا في تحصيل ما يجب عليهم لكانوا معاقبين ولكان طاعتهم باطلة بغير
مقبولة اصح الاحزاب بالاصل وحصول العلم بالمجتهد وشرائطه وعدالته مع تمام الاشكال في معنى العدالة
والكاشف عنها والمثبت لها لا الاطفال في اول البلوغ والنسوان بل الاكثر من العوام وفيه انهم ان ارادوا بذلك
بالمرة او العاجز عن ادراك ما ذكر كما هو غالب الوجود في المذكورين فهو كما ذكر والاصل والعرف والخبر بل
الايات كلها دليل على ذلك ولكن يرد عليهم ان تخصيص ذلك بما كان موافقا لنفس الامر لا دليل عليه اذ
فلا بد الشرط تكليفهم الامامية وبدل ذلك لا يشترط في صحة صلوة المجتهد موافقة صلوته لنفس الامر وبطلانها اذا كان
عدم الفرق من تحقق كونها بنفس هو الاداء كما يشير اليه وان كان صريح كلام المحقق الاردبيلي اعتبار الموافقة
الامر واتمام ونحو التفطن والاحكام فلا يتم الاصل العلم باشتغال الذمة وامكان التحصيل الا ان العلم الاجمالي
كاف في وجوب تحصيل التفصيل كما في المثال المشهور بتكليفنا اولا بالعمل على الطومار المشهور واحتج
بوجوب سقوط التكليف واحتج ايضا بان المامور به هو نفس العبادة وكونها ماخوذة من الامام او من
غير الاول في حقيقته فمن وجد في الخارج تحصيل الامتثال والاصل عدم مدخلية كونها ماخوذة منهم في ماهية
العبادات وكلامهم هذا يشبه كناية ذلك وان علم بوجوب المعرفة والتحصيل وقصر فيه واكتفى بظنه او تقليد
لا يجوز تقليده وهو صريح كلام بعضهم وقد يتمسك بعدم العلم بتحصيله من قصد حيث الفعل اولا لانه في
صحة العبادات من قصد الامتثال كما حققناه سابقا في محله والمراد من قصد التقرب والامتثال
الامع معرفة كون ذلك الفعل هو ما امر به الامر فاذا لم يعرف ذلك فكيف يقصد به التقرب وهذا هو الفارق
بين الواجبات التوقيفية والواجبات التوصلية كما بيناه سابقا فان قلت فاعتبرها لكن الموجود الموافقة وان كان الخطاء

او لا يعلمون واما العارفون بذلك المتعمدون لهذه الخطابات م

بوجوب التحصيل ومقتضى ذلك بمرتبة لعدم تحقق الامتثال العرفي الملازم الجزم والاطاعة والمفروض انه مع العلم
بوجوب التحصيل لا يبقى الاحتمالات بحاله وتعليقه بموافقة الحقيقة لم يبطل كما اشرنا سابقا والحاصل ان الامتثال
العرفي لا يحصل الا بقصد الامتثال ومعه الامتثال بالفعل لا يتم الا بمعرفة ان الفعل هو متعلق المأمور به والمفروض عدم
ذلك العلم بوجوب التحصيل وعدم علمه بان ذلك هو المأمور به بل لا الظن ايضا كما اشرنا ولو فرض حصول ظن لا الجزم
فيه مع الاحتمال الظاهر كما اشرنا في المجتهد اذا اخبر عدل بوجود معارض لم يعثر عليه المجتهد ويدل على ذلك ايضا قوله
لا عمل الا بالنية واما الاتمام بالنيات ونحوها وان اعتبر شرعا ان لا يغفل المكلف عن وجوب التحصيل لا يحصل
له العلم بذلك فعليه ان اعتبار الموافقة هنا لا دليل عليه لان التكليف بالواقع تكليف بما لا يطاق
ذلك تكليفا او تكليف بما نحصل ما لا يحصل موافقة نفس الامر والطهارات الا منهم هو حكم الشارع الواقعي
الذي لا يطلع عليه احد الا الله او ما وافق رأي المجتهد الذي في ذلك البلد او احد المجتهدين وما الدليل على
كله وما البين والمعتبر له وحكم المجتهد بعدم اجزائه بالموافقة وعدم الموافقة اي فائدة فيه لما فعله قبل ذلك
الحكم الا ان يقال المراد الحكم بلزوم القضاء وعدمه فيتبع ذلك رأي المجتهد الذي يقلده بعد المعرفة فيحكم بانه
فات منه الصلوة ام لا فتقضي وانت خبير بان الحكم بالفوات وعدم الفوات تابع لكون المكلف مكلفا بشيء
فات منه وهو اول الكلام ولزوم القضاء على النائم والناسي لما خرج بدليل هو النص وما يوجب الفرق بان
القول بعد جواز الترجيح بلا مرجح ان يكون لخصوصية الهيئة الصادرة من الشارع مدخلية في تكليف النفس حصول
الثواب الذي هو الغرض من المأمور به مع المخالفة لا يحصل ذلك كما في تركيب الادوية عند اطباء الابدان ورفع
بذلك نتكلم انه لا يجوز خلوها عن قصد التقرب والامتثال الذي هو من كيفيات هذا التركيب شرائطه ومنع شرائطه
مكابرة كما يشهد به العرف والعادة والعقل والنقل لا يرد عليه انك ما تقول في ظنون المجتهدين في امثال
هذا فعل التركيب واحد في نفس الامر او مختلف تجويز كلها يقتضي تعدد الاراء او تجويز الموافق يدل على الموافق
كبدل الادوية فان كان واحدا يرد ما ذكرت على المجتهدين ايضا وان كان مختلفا يرد عليه بان الفرق بين
المجتهد وغيره وما الدليل الذي جوز ذلك في المجتهد ولم يجوزه في غيره ولو لم يجز عمل المجتهدين لما جوز
الغير اياه الا لزوم تكليف ما لا يطاق لولاه وقد عرفت انه موجود في الغير المقصر الجاهل الغافل كما بينا
مع ان بينه الرؤية قد تكون فيه اكمل من الذي لم يوجب التحصيل لكونه غافلة العلوم بل وهو … والنقض … الواقع
وبالجملة الفرق بين المؤاخذ وغيره في الثواب والعقاب المدح والذم خلاف طريقة العدل كما اشار اليه بعض
المحققين قال ان احد الجاهلين بوجوب معرفة الوقت ان صلى في الوقت والآخر في غير الوقت فلا يخلو اما
ان يستحقا العقاب او لم يستحقا ام او يستحق احدهما دون الآخر وعلى الاول يثبت المدعى لان استحقاق العقاب
انما يكون لعدم الاتيان بالمأمور به على وجهه وعلى الثاني يلزم خروج الواجب عن كونه واجبا والواقع هذا الباب
جرى الكلام في واحد واحد من افعال الصلوة وبعض الامر الى ارتفاع جل التكاليف وهذه مفسدة واضحة لا يرضى احد
الالتزام عليه ومعلوم فساده ضرورة وعلى الثالث يلزم خلاف العدل لاستوائهما في الحركات الاختيارية الموجبة
للمدح او الذم وانما حصل مصادفة الوقت وعدمه بضرب من الاتفاق من غير ان يكون لاحدهما فيه ضرب من التعمد

الثواب تجويز مدخلية الاتقان الخارج عن المقدور في استحقاق المدح او الذم مما يهدم بنيانه البرهان وعليه
العقلية في كل زمان ولو لب ولابد من حمل كلام هذا المحقق على صورة العلم بوجوب معرفة الصلوة بشرائطها واركانها
بحيث يحصل له القطع او الظن مع التقصير فيه واما الغافل فلابد ان يختار فيه الشق الثاني والجواب عن الاول
باختيار الشق الثاني لو كان غافلا عن وجوب مراعاة الوقت وجاهلا بوجوب معرفة الصلوة بشرائطها
واركانها بحيث يحصل له القطع او الظن واتى بها … بوجوب المعرفة المذكورة فقال ان الذي فعل في الوقت
معاقب على ترك السعي لا على ترك الصلوة لاتيانه بها ولترك التحصيل والمعرفة بشرائطها بل هو والمصلي في غير
الاخر متعاقب على ترك السعي وعدم الاتيان بالصلوة لعله تامة يجب عليه السعي لعدم الشرائط ولاتيان بالصلوة التامة
ترك … واما جعله فلم يأت بها مطابقة الواقع ودفع لزوم كون الامر الاتفاقي في مورد المدح او الذم بان
نقول ان المدح على فعل الصلوة الناشئ عن العلم ولم نقل بان الذي صلى في الوقت بل نقول بانه معاقب على ترك
مراعاة الوقت من جهة جهله بها ولا ملازمة بين كون شيء غير مستحق للذم والعقاب عليه وكونه مستحقا للمدح
بان يكون كل ما لم يستحق العقاب على شيء يستحق المدح عليه كما في تارك الزنا الغافل فغاية الامر ان يكون فعل
مراعاة الوقت للمصلي فيه اقل ذما من العالم الذي راعى الوقت وصلى فيه لان الثاني تقرب الى الله بفعله
فعل احدا … وفيه مع ما فيه مما يظهر بالتأمل فيما تقدم ان هذا بعينه الخروج عن مقتضى العدل فان الاول
لم يصدر منه شيء الا … فعله في الوقت اتفاقا وفي الثاني … فيكون هذا التفاوت … احدهما دون
الآخر خارج عن العدل وكذا حصول المدح لاحدهما على افعال الصلوة دون الآخر مع ان خلو الطاعة عن …
المدح ايضا غير معهود وقياسه بترك الزنا قياس مع الفارق فان ترك الزنا ان لم يكن … فلان فعل الصلوة
في الوقت واحتج … ايضا بالاخبار الدالة على رفع المؤاخذة والعقاب عما لا يعلم مثل قوله ع ما حجب الله علمه
عن العباد فهو موضوع عنهم وقوله ع الناس في سعة ما لم يعلموا وقوله ع … من عمل … وعند …
ما لا يعلمون ونحو ذلك وفيه ان مدلول هذه الاخبار انما … او تفصيلا ولم يتفطنوا الوجوب معرفته
فعلى … والتقصير ايضا واضح وسلم الاخبار فيه … انها … وجوب المعرفة فيه وحصل الجهل
ظاهر بوجوب الطلب بالنسبة الى … فلا يصدق مدلولها لحصول العلم في الجملة وان لم يكن تفصيلا وكذا
من الفقهاء لا يتمسكون بعدم هذه الاخبار … والعمل باصل البراءة عندهم مشروط بالفحص
عن الادلة بقدر الوسع ومع حصول الظن … يعلمون بمقتضاها لحصول العلم الاجمالي … باختلاف الادلة
ونقائضها واشتغال الذمة بشيء غير بين والحاصل ان بعد حصول العلم الاجمالي والتفطن لوجوب تحصيل المعرفة
بالاحكام لا يجوز المسامحة والعمل بان ظن يحصل بالاحكام … النفس … لم يبق له ترديد في الاثر ويدل
على ذلك ايضا روايات كثيرة مثل ما رواه الشيخ في الصحيح عن ابي عبيدة عن ابي جعفر … قال سألته عن امرأة
تزوجت رجلا ولها زوج قال فقال ان كان زوجها الاول مقيما معها في المصر الذي هي فيه تصل اليه او يصل
اليها فان عليها ما على الزاني المحصن الرجم الى ان قال فان كانت جاهلة بما صنعت قال فقال اليس هي في دار
الهجرة قلت بلى قال فما من امرأة اليوم من نساء المسلمين الا وهي تعلم ان المرأة المسلمة لا يحل لها ان تتزوج زوجين

قال ولو ان المرأة اذا فجرت قالت لم ادر او جهلت ان الذي فعلت حرام فلم يقم عليها الحد اذا لتعطلت الحدود
وكذا في الكافي ورواية في الحسن لابراهيم بن هاشم عن ابن محبوب عن يزيد الكناسي قال سألت ابا جعفر ع
عن امرأة تزوجت في عدتها قال ان كانت تزوجت في عدة طلاق لزوجها عليها الرجعة فان عليها الرجم
وان كانت تزوجت في عدة ليس لزوجها عليها رجعة فان عليها حد الزاني غير المحصن الى ان قال قلت
ان كان ذلك منها بجهالة قال فقال ما من امرأة اليوم من نساء المسلمين الا وهي تعلم ان عليها عدة في طلاق او
موت ولقد كن نساء الجاهلية يعرفن ذلك قلت فان كانت تعلم ان عليها عدة ولا تدري كم هي فقال
اذا علمت ان عليها العدة لزمتها الحجة فتسئل حتى تعلم وهكذا ايضا في الكافي والفقيه وما رواه المشايخ الثلاثة
في كتبهم وسند بعضها معتبر عن الصادق ع ان رجلا جاء اليه فقال له ان لي جيرانا لهم جوار يتغنين ويضربن بالعود
فربما دخلت المخرج فاطيل الجلوس استماعا مني لهن فقال ع لا تفعل فقال والله ما هو شيء آتيه برجلي انما هو
سماع اسمعه باذني فقال الصادق ع اما سمعت الله تعالى يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا
فقال الرجل كاني لم اسمع هذه الآية من كتاب الله تعالى من عربي ولا عجمي لا جرم اني قد تركتها وانا استغفر الله
فقال له الصادق ع قم فاغتسل وصل ما بدا لك فلقد كنت مقيما على امر عظيم ما كان اسوء حالك لو مت على ذلك
استغفر الله واسأله التوبة من كل ما يكره فانه لا يكره الا القبيح والقبيح دعه لاهله فان لكل اهلا الى غير ذلك من الاخبار
مثل ما دل على ان لا تنفع الطاعة الا بولاية ولي الله وبان يكون جميع اعماله بدلالته اليه وما دل على انه لا
عمل الا بالفقه والمعرفة وباصابة السنة وبذلك يعلم ان المشهورات القضاة اربعة والناجي منها واحد والثلاثة الباقي
في النار فان هذه الاخبار تدل على بطلان العمل الاجمالي كما في التكليف بالتفصيل وتاركه معذب الا ما خرج بالدليل
الدلالة الى العمل على حسب فهم المكلف وكذلك اصابة السنة والامتثال تكليف بالابطال لو اريد بذلك
سبيل العموم ولزوم تكليف ما لا يطاق في الغافل والجاهل اذ ما هو المحسن لكل ما يمكن ان يستدل به من
الاطلاقات لو سلم عمومها ودلالتها الا الظني لا يعارض القطعي واصح ما في الباب روايات مثل ما ورد في قصة
عمار انه اصابته جنابة فتمعك بالتراب فقال له رسول الله ص كذلك يتمرغ الحمار افلا صنعت كذا فعلمه التيمم
ومثل ما ورد في براءة ابن معرور حيث تطهر بالماء وصار بعده محمودا مع انه لم ياخذ من الشارع ونحو ذلك
وفيه ان هذه الاخبار ليست باقية على ظاهرها ولابد من تاويلها لمخالفتها الدليل القطعي فيمكن حمل
التفصيل بنقض لوجوب معرفة الاحكام بالتفصيل فالتنديم والتوبيخ على عمار انما يرجع الى التقصير في
السؤال عما يفعل صحيحا وان دعوى انه عمار كان جاهلا يلزم السؤال وغافلا عن حقيقة الحال وعادلا
عن العلم بالتفصيل الى الاجمال فالرواية دليل على جواز عمله بظنه ع [illegible] عنده مع ان استعمال هذا
اللفظ وما في معناه شائع في العرف في ارادة بيان ما هو حقيق بان يفعل او لا فلا يفيد التنديم والتوبيخ
على الجاهل والغافل واما الحكاية الاخرى فيظهر الجواب عنها بملاحظة ذلك فان النقائض [illegible] مطابقة وورود
الشرع على مقتضى فعله يكشف عن حسن ذلك الفعل بالذات ووجود المصلحة فيه وان كان مقصده من ذلك
التنظيف لا التطهير الشرعي او انه ظن [illegible] ولم يلاحظ الاخبار باعتقاده حكم الشرع عدم تقصيره في تحصيل

بتحصيل المعرفة بل هو ايضا ممدوح من جهة الفعل لمطابقته المصلحة الواقعية وكذا يظهر الجواب انه لا يستدل بمثل ما رواه
الكليني في الكافي عن عبد الله بن عطار قال قلت لابي جعفر ع رجلان من اهل الكوفة اخذا فقيل لهما ابرءا من امير المؤمنين
فبرئ واحدهما وابى الآخر فخلي سبيل الذي برئ وقتل الآخر فقال اما الذي برئ فرجل فقيه في دينه واما الذي لم
يبرأ فرجل تعجل الى الجنة فان الظاهر ان الذي لم يبرأ كان جاهلا بوجوب التقية ووجه دخوله الجنة انه غير مقصر في
ذلك لعدم تفطنه وقد تقدم في المقام ان الثواب والعقاب على الفعل والترك انما يترتب على العلم والجهل مع عدم التقصير
كونه من تقليد غيره كما هو اهل التقليد في الاحكام الشرعية مطلقا [illegible] سقط من الكلام [illegible] الا
لمن العقل بجواز تكليف الغافل او دعوى عدم امكان حصول هذا الفرد اما الاول فلا خفاء في فساده لان اساس قبح
تكليف الغافل العقلي لم يجوزه واما الثاني فهو يرجع الى النزاع في الصغرى ونحن نتكلم على فرض تحققها ولا يجب
علينا مع ان هذه الدعوى تشبه المكابرة اذ لا يخرج الا عن الفضلاء النحول المجتهدين في المعقول والمنقول وربما غفلوا
عما يلزمهم معرفته في الفروع والاصول فضلا عن الاطفال والنسوان وضعفاء العقول وكثيرا ما رأينا الصلحاء الذين
ليس لهم الا معرفة الدين وتحصيل الشرائع بالتعبد وكان شغلهم مجالسة العلماء والتردد في ابواب العرفاء ومسئلة
عن مسائل صلواتهم وطهاراتهم وصيامهم ثم ظهر انهم غفلوا عن السؤال عن بعض ما هو من واجبات عباداتهم وكان منهم
بحيث من احكامها على سبيل غفلتهم بحيث دخلت الموت العالم لا بمجرد عدم تفطنه بالسؤال وغفلته عن حقيقة الحال
وربما كان مخالفا للرأي المجتهد انه فكيف يدعي عدم تحقق ذهن الغفلة الا ترى انهم لا يحكمون بكفر منكر الضروريات
الا لامكان في حقه الشبهة فاذا جوزنا الشبهة في الضروريات فكيف لا نجوز الغفلة في النظريات والامور الخفية
الغفلة في الامور العامة البلوى لمن زاول الشريعة وخالط اهلها بعيد سيما اذا نبه عليه بعضا فالاعجم وللعوام
فيلتمس بجريها الى النية في الروايات مثل صحيحة ابن عبيدة ورواية يزيد الكناسي المتقدمتين فان المرأة عرفت ان
عليها التربص بعد الطلاق بزمان مجهول لها مقداره حتى تحل لزوج آخر فكيف يجوز لها التزويج بانقضاء عدتها
ان لم تعرف مقدار الزمان بل يجب عليها السؤال بحصول العلم بها بالتكليف على الاجمال ولو فرض وجود امرأة لم
يبلغ سنها لزوم العدة فلا ريب انها معذورة وقد يطلق المستضعف على مثل ذلك ولا ريب ان كثيرا من الاطفال
في اوائل البلوغ وكثيرا من النسوان والعوام في غالب احكامهم ملحقون بالمستضعفين بهذا المعنى وان لم يكونوا مستضعفين
من جهة العقل بل قد عرفت ان الغفلة قد تحصل للعلماء ايضا فالنزاع بين مشهور علمائنا والمحقق الاردبيلي
ومن وافقه لا يتاتى في من حصل له العلم بالاجمال وتفطن لوجوب التحصيل لكن قصر في تحصيله وعمل بمقتضى ما
يا العلم لم يكن اهلا للفتوى وصحيحا بالتقليد او بظنه ولو اتفق شرطا فيه موافقة الواقع وقد عرفت الحق
انه ليس كما قالوا [illegible] ان قلت ان ما ذكرت يوجب سد ابواب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الا للمقصر المتفطن
عن التحصيل مع علمه بوجوب المعرفة فلا يجب تنبيه الغافلين عن الاعمال الشنيعة ولا امرهم بالعبادات الصحيحة
فائدة بعث الرسل وانزال الكتب قلت ما ذكرته بعينه شبهة ترد على الله في اصل بعث الانبياء وانزال الكتب
تاسيس الاحكام وحلها ان هذه الاحكام والآثار والاعمال لها آثار وثمرات وخواص [illegible] تتكمل بها نفس الانسان
لا ينبغي لنا ان [illegible] الالطاف وللطافته تم يقتضي ابلاغ ذلك لجميع عباده وبعض لطافتهم الاخرى

الانبياء لم يقدروا في اول زمان بعثهم على تبليغ جميع الاحكام الى جميع الانام وخصوصيات المكلفين في كل واحد من
البلاد وحكمة لم تقتض تبليغ ذلك وتفهيمه تدريجا ومن لم تكمل عليه الحجة ولم تتضح له المحجة منهم في زمانهم فلا
سبيل للمؤاخذة عليهم ومن وقع سمعه شيء من ذلك فيجب عليهم الفحص عنه بمقدار يحصل لهم الوجوب ويكتفي بمقدار
يبلغ فطنته الى كفايته ومع ذلك لو فرض اطلاع الشرع او من يقوم مقامه على غفلة حضور محض فيجب على الحجج القائمين
للارشاد والتعليم فيجب عليهما تنبيهه وارشاده فكذلك الامرون بالمعروف والناهون عن المنكر يجب عليهم تنبيه هؤلاء
وارشادهم بطريقة الحق لانه هو مقتضى اللطف ولا يستلزم ذلك كون ترك تلك الطريقة وسلوك غيرها بتقصيرهما
وبذل مجهوده معصية حتى يكون ردعه من باب النهي عن المنكر والحاصل ان مقتضى اللطف تبليغ الحق الذي
له خاصية وان يتبذلوا لتحصيل الكمال وما يعلم ذلك المكلف بمقتضى وسعه وان لم تكن عليه مؤاخذة لمن لا يترتب
على عمله الاثم فالذي يترتب على العمل الصحيح الموافق لارادة الشارع وان كان لا يخلو عن اثم وثواب لا يترتب
الميت والوصي والوارث من ثواب بالعمل على حدوده ومن لا ثواب بتمام حدوده مع اشتراكهما في عدم التقصير المحصل
لا يوجب الكلام والميت انما يوجب الحيث والظن ان قلنا بجواز على التقصير الغرما نا وعن لا نقول به ويتم الكلام
في هذا في المطالب الى تفاوت الاستعداد وتفاوت الدواعي فاحيانا نه بحسب طاقته وهو كاف ترين وتفصيل هذا
الكلام محل آخر وتتميم الكلام فيه الى الخوض في مسائل القدر وهو مما نهي عنه وما يتعلق من المسألة بما نحن فيه
هذا الكلام في الثواب والعقاب واما الكلام في الاعادة والقضاء فهو مسألة فقهية تابعة للكلام في مسألة
اصولية ويظهر لك حقيقة الحال فيه بما بيناه في مسئلة ان الامر يقتضي الاجزاء ومسئلة ان القضاء تابع
للاداء وقد عرفت ان الحق ان القضاء انما يثبت بدليل جديد فكلما لم يثبت فيه دليل على الوجوب فالاصل عدمه
والذي يمكن ان يصير قاعدة في المقام مع قطع النظر عن الادلة المختصة بالمقامات الخاصة هو مثل ما ورد في صحيحة
زرارة عن الباقر ع ومتى ذكرت صلوة فاتتك صليتها ولكن الاشكال في فهم معنى الفوات وفي التفرقة بين
مثل المجنون وفاقد الطهورين والحائض والناسي والنائم حيث حكم على بعضها بالقضاء دون بعض وقد يفرق بين
فقد الشرط ووجود المانع فقدم الفوت على المجنون مثلا لعدم الشرط فلم يتعلق به تكليف حتى يصدق الفوت وكذلك
فاقد الطهور على القول به بخلاف الناسي والنائم فان النوم والنسيان مانعان والشرط موجود وهو التكليف
والنوم اذ لم يكن النوم مانعا مثلا بان يكون التيقظ شرطا او لم ابنا سقوط التكليف فقدان الشرط
بأولى من اسناده الى وجود المانع فكما ان الحائض يمكن ان يكون سقوط صلوتها لاجل عدم الطهارة فيمكن ان يكون
لاجل وجود الحيض فالاولى الرجوع الى الفهم العرفي وان اطلاق الفوات في العرف يرد على اي شيء فاثبت
فيه الاطلاق فيحكم بالقضاء وما ثبت عدمه وما شك فيه فلا يثبت القضاء لانه لا يدخل العرف فيما هو من الاحكام
الشرعية فان المدار في الاطاعة والامتثال على الظنون كما يحكم به العقل والعادة فيما يحسن التكليف
التنزيل فالمدار في العبادة هو التعلم مع احتمال الفوت قبل الاحتياج الى الاستعمال فكذلك التفهيم التام المتصل
للعبادة قبل الوقت فمن كان في نظر اهل العرف من المستعدين لتعلق التكليف به ثم فات منه يصح اطلاق الفوت
عليه كالنائم والناسي في الصلوة بخلاف الصغير والمجنون ولذلك يبقى في الوقت للنائم الا انه لا يعني الاستيقاظ

تفاوت الاستعداد وتفاوت
الدواعي لا يوجب ... ولا
فلا بد ان لا ينفاوت حال
المعصوم من حال مؤمن بنقص
في تحصيله

الاستيقاظ اذ النائم من سنخ النائم فان هذا النوع بخلاف الصغير الذي لا يشي له تدرج الى ما يخرج عنه ويقول ان
المكلف الذي استقر رأيه على طاعته وعلم ان تكليفه الاداء اولا لكنه يجب الاتمام قدرة دون ان يزول فيكون
ذلك تكليفه واذا اتى به على ما فهمه فخرج عن عهدة تكليفه ولم يفت منه ما كان مكلفا به عرفا فالدليل على وجوب
القضاء خارج الوقت كما ان المجتهد والمقلد اذا ظهر لهما بعد الوقت خطأ ما فعلاه في الوقت بحسب ظنهما وكان
عدم مطابقة الواقع لا يضرهما فلا يضر بالجاهل ايضا واما الاعادة فالاظهر فيه ايضا العدم لان الامر يقتضي الاجزاء
ولما كان مأمورا بالفعل وقد فعل والقول بانه مأمور بذلك ما دام متصفا بصفة الجهل فهو دعوى خالية عن
الدليل بل الامر مطلق والامتثال يحصل بالمخوف هذا واعلم ان الكلام فيما ذكرنا انما هو في الواجبات والمحرمات
والمباحات ونحوها وماهية العبادات وكيفيتها واما الصحة والفساد المترتبات على المعاملات والاسباب الشرعية
كالعقود والجنايات ونحو ذلك فنقول ترتب الآثار على الاسباب فان لم يكن المكلف عالما بترتبها وانه موقوف
الترتب بالعلم بان الشارع رتب هذا على ذلك وحكم دائرة بالواجبات والمحرمات ايضا غير التوصليات والافعال
التوصلية ايضا لا تفترق في ترتب الآثار عليها جاهلا كونها عن الشارع فعليك بالتأمل في مواقع المسألة والتميز
انه الموفق واعلم ان الكلام في هذه المسألة بالنظر الى الغافل والجاهل الغير المقصر فتظهر ثمرته في وجوب
الاستغفار وعدمه ولزوم القضاء وعدمه واما بالنسبة الى الباحثين عنها فهي مسألة علمية لا عملية لعدم تمشي النسبة
الهم في التبليغ والارشاد وعدمه واما تفصيل الكلام في المقام الثاني فهو ان المشهور جواز التجزي في الاجتهاد
ومنعه جماعة والمراد بالتجزي عالم حصل له ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل فقط بحيث علم او يحصل ظنه بان
ليس له في هذا الامر ان يكون قادرا على استخراج بعض من الاحكام من الماخذ فقط مثل ان يحصل تتبع ان الاخبار
الدالة على احكام مسائل الوضوء او مطلق الطهارة او الصلوة ايضا هي الحجة عند علمائنا وعلم اجمالا ان لا معارض لها
الاخبار الدالة على احكام المناكح والمواريث والحدود والديات وغير ذلك وعلم ان آيات الاحكام في هذه المسألة
انما هي الحجة عليها ولا معارض لها وكذا علم مواضع الخلاف والوفاق في المسألة بالتتبع في كتب القوم في مظان هذه
المسائل وكان عالما بعلم الاصول وطريقة الاستدلال ويجمع ذلك التجزي في الملكة والاقتدار في الملكة والاقتدار
قابلا للزيادة والنقصان بحسب الافتقار والاستكمال والتجزي بالنسبة الى الملكة بمعنى ان يكون سليقته
طبيعته ملائمة لبعض من المسائل دون بعض فيكون له ملكة هذا البعض دون الآخر كما ان الانسان قد يكون له
سليقة فهم المعقولات دون المنقولات وسليقة نظم الشعر دون الرسائل والخطب او بالعكس والغالب الوقوع
في الفقه هو المعنى الاول اذ الغالب فيه مدخلية الانس والمزاولة والمقصود والكمال ولذلك يحصل ان ثمار
في اوائل بلوغ مرتبة الاجتهاد واما تجزي الاجتهاد بمعنى ان يكون قد اجتهد في بعض المسائل بالفعل دون الباقي
لم يبلغ التجزي في شيء اذ من المحال عادة ان يوجد عالم المجتهد في جميع المسائل بل هو محال عقلا اذ المسائل
الفقهية غير متناهية وهي تتجدد كل يوم وساعة والحق ان النزاع في امكان التجزي مختص بالمعنى الاول الذي ذكرنا
ومع ذلك مستندا بان القوة الاستنباطية لا تتفاوت في المسائل فمن كان له قوة البعض له قوة الجميع
الكاملة فنقتصر في المقام على الكلام في النزاع الواقع في جواز العمل به وعدمه والاقوى جوازه واحتج على الحجة

بانه اذا اطلع على دليل مسئلة بالاستقصاء فقد ساوى المجتهد المطلق في تلك المسئلة وعدم علمه بادلة غيرها لا مدخل
له فيها حكما جاز لذلك الاجتهاد فيها فكذا هذا واعترض عليه بان كل ما يقدر جهله يجوز تعلقه بالحكم المفروض فلا يحصل له
ظن عدم المانع من مقتضى ما يعلمه من الدليل واجيب بان المفروض حصول جميع ما هو دليل في تلك المسئلة في ظنه
وعدم تعلق غيرها بها واعترض ايضا بان ذلك قياس مع الفارق غير جائز لعدم النص على العلة ولا القطع بان العلة هي القدرة
على الاستنباط او وجود المدارك لاحتمال كونها هي القدرة الكاملة بل هو اقرب الى الاعتبار لكونها ابعد من الخطاء
ورد بان العلة هي الضرورة والاحتياج لسد باب العلم واجيب عنه بانه لا ضرورة مع وجود ظن المجتهد المطلق ومع
الاصل حرمة العمل بالظن خرج عنه ظن المجتهد المطلق بالاجماع وبقي الباقي اقول من تقرير الاستدلال يظهر بعد التأمل
فيما بيناه في اجمال المقال وان ذلك ليس بقياس فانا نقول بعد انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية على العالم
الدارس لمدارك الاحكام لا مناص له عن العمل بالظن الحاصل له من تلك المدارك فكما ان المجتهد المطلق يعمل بظنه
لذلك فكذا هذا فمآل الاستدلال ان الدليل العقلي القائم على عمل المجتهد المطلق بظنه قائم فيما نحن فيه و
حرمة العمل بالظن بعد تسليم دلالة ما تمسك به من الادلة على حرمة الظن في اصول الدين سلمنا لكنه حرام مع امكان العلم الا مع انسداد
فلكن الضرورة تتقدر بقدرها وهي ترتفع بظن المجتهد المطلق قلنا غايته ظن فاوجه الترجيح فلكن ان
به اجماعي وهو المختص قلنا الاجماع على اي تقدير وعلى اي حال فان الاجماع على اعتبار ظن المجتهد في الكل له
عرض عريض بل لا يوجد له مصداق اذ قد بينا ان المراد بالمجتهد في الكل هنا مقابل المتجزي وهو يتم على
اقسام منهم من يكون على طريقة الاصوليين ومنهم من يكون على طريقة الاخباريين ومنهم متوسطون وكل من اصحاب
هذه الطرائق يخطئ الآخر واختيار احد هذه الطرائق ايضا مسئلة اجتهادية ظنية فاين الاجماع عليه المتقدم على
الظن واعتبار القطعية من جهة كونه اجتهاديا في الكل لا يفيد مع كون ظنه بحسب الطريقة فيبقى افراد المجتهد المطلق
ايضا تحت الظن فان قلت نعم ولكن ظن المجتهد في الكل اقوى قلت لا نم وجوب متابعة الاقوى والا
فيلزم وجوب احد المجتهدين المطلقين اذا كان احدهما اضعف تحريا للحق سلمنا لكن قد يكون ظن المتجزي فيها اقوى
من الظن الحاصل لما فيه المجتهد المطلق او يساويه هذا كله مع ان الكلام في تكليف المتجزي ولا بد للمتجزي من
ان يعرف تكليفه فاعتبار الظن لا يلاحظ الا بالنسبة اليه في نفسه فاذا حصل له الظن بان هذا الحكم كذلك
فالمانع منه الاجماع حصول الظن له بان الحكم كذا وظن المجتهد في الكل حتى في احدهما اضعف عنده والآخر اقوى
مع حصول الظن له بانه يصير ظن المجتهد في الكل المخالف له وهما عنده ولو فرض عنده اصلا الا ان يكون لكمال
قوة المجتهد في الكل وحالته في فهم المسئلة ليست هي موجودة عنده فلا يحصل له الظن بالحكم اصلا وهو خلاف
المفروض فان فهم المجتهد في الكل بعدم الخطاء في نفس الامر في فهم المتجزي ان اريد منه بالنسبة الى الجميع ان
يعول كل ولا كلام لنا فيه وان اريد بالنسبة الى ما يكون المتجزي مستقلا فيه محيطا بجميع مداركه فالكلام في ان
الكلام ليس الا في ذلك بل في تكليف المتجزي وان اريد ان كثرة الاعتماد على قوة المطلق وجهة الكلية توجب رجح
تقليده على تقليد المتجزي فهذا كلام آخر لا ننفيه من الطلبتين المتفاوتين في العلم فكيف بالمتجزي والمطلق ولا
دخل له فيما نحن فيه مع انا نقول كما ان العمل بالظن حرام فكذلك التقليد ايضا حرام فانا نقول بجواز عمل المتجزي

بظنه فلا يكلف بحرمة له التقليد مع ان التقليد ايضا ظن فان قلتم ان الاجماع وقع على جواز تقليد المجتهد المطلق
ولم يقع على جواز عمل المتجزي بظنه قلنا الاجماع قد عرفت حاله في المجتهد المطلق والاشكال فيه سلمنا لكن الاجماع
على وجوب تقليده حتى على المتجزي ايضا اول الكلام كيف والمشهور بين العلماء جواز التجزي كما في نهاية الارشاد في
والمعالم ولا يبقى من التقليد وهو ايضا يقتضي جواز التجزي واحتمال وجوب التوقف او الاحتياط ضعيف
عليه كما اذا ثبت الجواز بطل المنع وان لم يثبت المنفيين ويمكن اثبات تعميم القول بالفصل ايضا ويمكن اثبات التعيين
التقليد كما اخذ من المدارك نفسها بما امكن ومن ثمة لعرضيات وجوب العمل بالآيات والاخبار ونحو
ويدل على جواز التجزي ايضا مشهورة ابي خديجة عن الصادق عليه السلام حيث قال انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا
فاجعلوه بينكم قاضيا فقد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه واعترض عليه بما حاصله ان العلم بشيء من القضايا
ان اريد به ما يشمل الظن المعلوم حجيته فالمتجزي لا يقدر على ذلك الظن الا بعد احاطته بمدارك جميع المسائل
والعلم بشيء من القضايا لا ينفك عن المجتهد المطلق وان اريد به العلم الحقيقي فهو خارج عن النزاع اذ محل النزاع انما هو ظن المتجزي
لا العلم اقول ويمكن دفع ذلك بان اصحابنا رحمهم الله استدلوا بمقبولة عمر بن حنظلة على جواز عمل المجتهد المطلق
بظنه والتحاكم اليه حيث قال فيها انظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف
احكامنا فارضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما الحديث فنقول ان الظاهر الروايتين هو العلم الحاصل
الشافهين وان كان مخصوصا بالحاضرين لكن الغائبين مشتركون معهم في اصل التكليف فاذا لم يمكن للغائبين
الرجوع الى العالم بالاحكام بالعلم الحقيقي فيكتفى بالظان من جهة استفراغ الوسع في الادلة المعهودة فكما ان
الظان بجميع الاحكام من جهة استفراغ وسعه في جميع ادلتها يقوم مقام العالم بها كما في مقبولة عمر بن حنظلة فكذلك
الظان ببعض الاحكام من جهة استفراغ وسعه في ادلة ذلك البعض يقوم مقام العالم بذلك البعض المذكور
في رواية ابي خديجة فان قلت ذلك الظن ثبت حجيته بالاجماع فيقوم مقام العلم بخلاف هذا قلت هذا
خروج عن الاستدلال بالرواية ورجوع الى اصالة حرمة العمل بالظن وقد مر الكلام فيه وكلامنا هنا في الاستدلال
بالرواية وثانيا نقول يمكن ان يقال انه يظهر من التأمل في حال الائمة واصحابهم وطريقة رواية الاخبار و
تجويزهم رجوع الناس الى اصحابهم ورفضهم لاصحابهم في الاحكام بحجية انهم علموهم طريقة الجمع بين مختلفات
واستخراجهم الفروع عن الاصول مع انهم ليسوا بمعصومين عن الخطاء والنسيان والاشتباه انهم كانوا راضين بعملهم
بظنونهم الحاصلة من تلك الطرائق ودعوى انهم بعد جميع ذلك كانوا قاطعين بالحكم الشرعي ولم يكن عندهم احتمال
الخطاء مجازفة من القول فعلى هذا يمكن حمل العلم والمعرفة في الروايتين على ما يشمل الظن منهم والاقرب [illegible]
على التجزي في الاجتهاد والقول بالفرق بين الظن الحاصل لاصحاب الائمة دون الموجودين في [illegible]
اعتساف سيما والاضطرار في هذا الزمان الى العمل بالظن اشد لكون حصول العلم فيه ابعد احتج [illegible]
بوجهين الاول لزوم الدور وقد رد على وجوه قد ذكر بعضها فقيه ا ان صحة اجتهاد المتجزي في المسائل
موقوفة على صحة اجتهاده في جواز التجزي وصحة اجتهاده في هذه المسئلة اعني جواز التجزي موقوف على
صحة اجتهاده في هذه المسائل اذ هذه ايضا من المسائل المجتهد فيها ووجه رد في ذلك الى فتوى المجتهد المطلق و[illegible]

ممكنا لكنه خلاف الفرض لان المراد الحاصل بالمجتهد اولا وهذا الالحاق له بالمقلد بالذات وان كان لحاقا له بالمجتهد
بالعرض وفيه ان محل النزاع جواز اجتهاد المتجزي في المسائل الفرعية فنقول جواز اجتهاد المتجزي في المسائل الفقهية
موقوف على صحة اجتهاده في مسئلة جواز التجزي في الاجتهاد وجواز الاجتهاد في هذه المسئلة لا يتوقف على
صحة اجتهاده في المسائل الفرعية بل انما يتوقف على صحة دليله الذي استدل به في اثبات هذه المسئلة الاصولية
واجتهاده الحاصل بهذا الاستدلال ليس اجتهادا ناشيا عن المسائل الفقهية بل اجتهاد منه في المسائل الاصولية و
لا خلاف في جوازه كما يظهر من اخر النهاية وغيره ووجهه ان مناط الاستدلال فيها هو العقل واستقلال العقل
في كل مسئلة بدون ملاحظة مسئلة اخرى بحيث يجزم بعدم المعارض مما لا يمكن انكاره نظير الاجتهاد في المسائل
الحكمية مع انه لا يلزم ان يكون المتجزي متجزيا في الاصول وانما يتم مع اطلاق المتجزي اذا لاحظنا جميع مسائل الاصول
والفروع وجعلنا مسئلة جواز الاجتهاد في التجزي جزءا من المجموع وانت خبير بانه لا ملازمة بين التجزي في
الفروع والتجزي في الاصول فانا نفرض كونه مجتهدا في جميع مسائل الاصول مفترضا او لا علم الاصول على استقلال
ونثبت به الاجتهاد المطلق في هذا العلم ولما كان علم الفقه متوقفا على معرفة اشياء اخر غير هذا العلم يمكن
عدم الاقتدار على الاجتهاد في جميع مسائله مع كونه مجتهدا في جميع مسائل الاصول وحاصل الكلام ان جواز التجزي
في الفروع موقوف على صحة الاجتهاد في مسئلة جواز التجزي في الفروع وصحة اجتهاده في هذه المسئلة الاصولية
سواء كان متجزيا في المسئلة الاصولية او مجتهدا مطلقا فيها فلا دور وانت خبير بان نظر من ذكر الدليل
بجعله في المجتهد المطلق ايضا فانا نقول جواز اجتهاده في المسائل موقوف على جواز اجتهاده في مسئلة الاجتهاد
له اجتهاده وجواز اجتهاده في هذه المسئلة ايضا يتوقف على جواز اجتهاده في المسائل اذ هذه ايضا مسئلة من المسائل
وحاصل الدفع ان جواز الاجتهاد في جواز الاجتهاد من المسائل الكلامية او الاصولية متوقف جواز اجتهاده
في الفروع على جواز اجتهاده في الاصول على الاجتهاد في جواز الاجتهاد لا يستلزم الدور ودفعه بان ذلك
ثبت بالاجماع والضرورة غير صحيح لما بينا من ذكرنا دليله ايضا فيكفيك الان ارادة نعم يمكن ذلك في اثبات
اصول الدين بان يقال ان وجود الصانع مما ثبت بحكم العقل وحجية حكم العقل مما ثبت بالضرورة ومنها
ان اعتماد المتجزي على ظنه بدليل ظني متعلق بالظن في العمل بالظن بان نقول اعتماد المتجزي على ظنه الحاصل
من اجتهاده في المسائل يتوقف على جواز عمله بظنه الحاصل من اجتهاده في مسئلة جواز التجزي وظاهر جوابه مما
مر ان جواز الاجتهاد في مسئلة جواز التجزي من المسائل الاصولية الثابتة حجيتها بدليل يتوقف احد الظنين
على الظن الاخر ليس بدور وقد يقرر هذا الاستدلال على وجه لزوم التسلسل وجوابه ان الظن الموقوف عليه
هو الظن الحاصل في المسئلة الاصولية ثم لا مناص عن العمل به فلا يحتاج الى دليل اخر لانه من القطع
وهكذا انسداد باب العلم وانقطاع السبيل الا الى الظن ومنها ان عمل المتجزي بمحض عمله على ظنه والدليل
القطعي الدال على جواز انه للمجتهد المطلق موقوف على عمله بقبول الاجتهاد التجزي وهذا موقوف على عمله
بحجية عمله على ظنه وان ثبت بقيت العمل بالظن وفيه ان الدليل القطعي الظني في المقدمة الاولى ان كان علمنا
تفسيريا بظنه وكان المراد ان جواز اجتهاده في جواز التجزي موقوف على علمه او ظنه بقبول الاجتهاد التجزي

موقوف على صحة الاجتهاد في هذه المسئلة الاصولية

يعني بجواز التجزي في الاجتهاد فان اراد من جواز التجزي في الموقوف عليه التجزي في المسئلة الاصولية فلا مغايرة
بين الموقوف والموقوف عليه فلا معنى للدور وان اراد جواز التجزي في الفروع فلا نم التوقف كما هو الحق
ان اراد التجزي في كليهما وان لم يكن قطعيا تفسيريا ويكون المراد من ظنه الظن في الفروع ومن الدليل الظني الدال
على جواز التجزي الذي هو مسئلة اصولية فان اريد من قبول التجزي في الموقوف عليه التجزي في الفروع
فلا نم التوقف في المعطوف وتعين المغايرة في المعطوف عليه وان اريد التجزي في الاصول فبالعكس ونظير
ما ذكرهم بالوارد كلاهما ايضا لانتفاء المغايرة ايضا الثاني حرمة العمل بالظن خرج ظن المجتهد المطلق
بالاجماع والضرورة وبقي ظن المتجزي تحت المنع والجواب عنه منع عموم حرمة العمل بالظن وبعد تسليمه ...
لا نم ان سبيلنا الكتاب فيما لم ينسد باب العلم والغرض انسداده والغرض مع رجحان تقليد المجتهد ...
غاية الامر انحصار الامر في الظن مع رجحان احدهما فهو مقدم ... دعوى الاجماع والضرورة على حجية
ظن المجتهد المطلق اما الاجماع فلان ذلك ليس من المسائل المسؤول عنها عن الائمة حتى يعرف من اجماع
احبارهم موافقة ارائهم كما هو المناط في الاجماع عندنا واما الضرورة فلان العمل بالظن ليس من الضروريات
الصرفة التي لا تحتاج الى واسطة بين الطرفين بالبديهة وان اريد انه بعد انسداد باب العلم فالعمل بالظن الذي
من الدليل عند دوران الامر بينه وبين التقليد ضروري فهو حسن لكن لا اختصاص له بالمجتهد المطلق بل المتجزي ايضا
باعتبار الدليل اقول ويمكن الجواب عن الاول بوجهين الاول ان مرادهم من دعوى الاجماع اجماع
العقلاء واهل الملل من جهة انهم الناشئة عن الفرار عن لزوم التكليف بما لا يطاق ولم يكن حجية
من جهة بقاء التكليف وانسداد باب العلم كما هو الغرض في مقام الدليل وان كان انما ثبت حجية الظن بالحكم
الشرعي من حيث انه ظن به لا لخصوص ظن المجتهد من حيث هو لكنه يكفينا في هذا المقام لان المستدل لم يرد الا
جواز ذلك لا تعيينه مع انه يمكن ان يدعى انه بالنسبة الى نفسه ... لما كان ارجح من كل الظنون ترجيح المرجح
ودعوى ايضا اجماع العقلاء ولكن هذا ليس ... الثاني ان المراد هو الاجماع المصطلح والمانع
منه ويمكن اثباته بوجهين الاول ان من تتبع سير الصحابة وتقريرهم على طريقتهم في ... والجمع
بين اخبارهم المختلفة وامرهم بالجمع الملقاة اليهم التي لا يمكن التفريع عليها والعمل بها الا مع الاعتماد ...
في فهم موافقة الكتاب ومخالفته وموافقة المشهور ومخالفته وكذلك معرفة الاعدل والافقه الذي لا ينفك
عادة عن لزوم معرفة العام عن الخاص وطريق التخصيص ومعرفة الاطلاق والتقييد والامر والنهي والمجمل والمبين
والمفهوم والمنطوق بان الاجتهاد جزء من المباحث المحتاج اليها فبعد ملاحظة ذلك يحصل له القطع برضاء
الائمة بالاجتهاد ولو انه ... الطريقة بل هذه الطريقة تثبت حجية ظن المتجزي ايضا كما اشرنا سابقا ...
بالمطلق الثاني ان الكلام هنا في مقام تجزي الاجتهاد واطلاقه لا في طريقة الاصولي والاخباري و
غيرهما فنقول اتفاق العلماء في كل عصر ومصر من زماننا مترقيا الى زمان الائمة بحيث لم يعرف منكر
... على جواز العمل المستنبط ... على تحصيل كل الاحكام بقوة الحاصلة لذلك ...
... ذلك ووجوبه بكشف عن ان ذلك كان ... من جانب ائمتهم فهذا هو من الاجماع ...

يرجع الى دعوى الضرورة م

واما بعد في ... التعليم ... ذلك ... اصحابهم م

مصادفهم

للمطلع كما حققناه في بحثه ولا يختص بغير الاجماع فيما كان المسألة مما يتعلق باصحاب الائمة ويبلغ عن ائمتهم
واما الجواب عن الثاني فاما اولاً فبانا مكان ارادة ضرورة الدين بترتيب ما ذكرنا انفا في الاجماع بدعوى ان تحقق
الطريقة المستمرة افادة رضا صاحب الشرع بذلك بديهة واما ثانياً فبامكان ارادة بديهة العقل بعد تحقيق
الوسائط اذ لا يجوز بقاء التكليف وانسداد باب العلم ودفع تكليف ما لا يطاق ولكن ذلك لا يفيد الا جواز العمل بالظن من
حيث انه ظن ولا يفيد نفيه وقد عرفت كفايته في المقام وما ذكر في الاعتراض من تسليم ذلك ومنع
انه يتمه على القليل فليس بشيء لان الدليل ليس بضروري الاحتياج ابطال التقليد الى الاستدلال نعم ما ذكره
يجري في الاخبار المجتهد المطلق على التقليد ولا يفيد الضرورة ومقتضى ما ذكره كون جواز التجزي ايضا بديهيا
وهو كما ترى او ترجيحه على تقليد المطلق ان سلم فلا ثم ترجيحه على تقليد المجتهد بل انه يحتاج الى الاستدلال وليس
بضروري واما ثالثاً فبامكان ارادة الاضطرار الاحتياج من الضرورة ووجهه يعلم مما سبق **قانون**

التقليد في اللغة تعليق القلادة وفي الصحاح القلادة التي في العنق وقلدت المرأة فتقلدت هي ومنه التقليد
في الدين وتقليد الولاة الاعمال وفي الاصطلاح قال الاصوليون كالعضدي وغيره هو العمل بقول الغير من غير حجة كاخذ العامي
والمجتهد بقول مثله قال العضدي وعلى هذا فلا يكون الرجوع الى الرسول تقليداً له وكذا الى الاجماع وكذا رجوع
العامي الى المفتي وكذا رجوع القاضي الى العدول في شهادتهم وذلك لقيام الحجة لقول الرسول بالمعجزة والاجماع
بما مر في حجيته وقول الشاهد والمفتي بالاجماع ولو سمي ذلك او بعضه تقليداً فلا مشاحة في التسمية والاصطلاح
اقول وعلى هذا يشكل ما قالوا بجواز التقليد في الفروع وعدم جوازه في الاصول فان المراد من لفظ التقليد هنا
ان كان ما ليس عليه دليل فكيف يجوز الترجيح في الفروع وان كان مما ثبت عليه دليل فكيف لا يجوز في الاصول
وللناس عنه ان يجعل التقليد هنا عبارة عن الاخذ بقول الغير مع قطع النظر عن التقليد فالدال [illegible]
الفرق في الاصول هو التقليد الاصطلاحي [illegible] الاخذ من غير دليل ووجه عدم جوازه هو عدم الدليل والدليل
على العدم وقبوله في الفروع ليس [illegible] بل هو ما يطلق عليه التقليد ايضاً باصطلاح جديد وهو الاخذ [illegible] الدليل
على جواز الاخذ عنه ثم يشكل الكلام في دليل ان يقع جواز التقليد في الفروع فانما يثبت المجتهد فالدليل
ولا يجوز تقليده بغيره فان يجوز ذلك في معنى ان هذا القسم من الاخذ بقول الغير خارج عن التقليد على الاصطلاح
لانه عمل بقول الغير بالدليل لا ذلك يجوز واما غير ما هو عمل بقول الغير من غير دليل فلا يجوز فيه انك قد
عرفت سابقاً ان اخذ العامي مثله وقد يكون من جهة حجة من عنده وانه مكلف [illegible] فيكون هو مثل تقليد المجتهد
واعتبار كون الدليل على الاخذ دليلاً في نفس الامر للمجتهد كذلك لا يتم للزوم [illegible] بين المكلفين ع الاخذين
بقول المجتهد والاخر بقول غيره مع عدم معرفة كليهما في جواز التقليد ايضا تمام ما يدل عليه دليل كامر ويمكن
دفع هذا الاشكال بتخصيص النزاع في الصورة الاولى [illegible] وحصل الشك في الصحة وهو مخصوص
بالعلماء الاذكياء كما سنشير اليه ولكن كلماتهم مطلقة ولم يتعرضوا على تفصيل كما هو [illegible]
على اصولهم للعزة الشافية للنظام المقتضية للعدل وكيف كان فالمشهور بين علمائنا [illegible] الاجماع انه يجوز للعامي
[illegible] الاجتهاد والتقليد في المسائل الفرعية [illegible] انه لا يجب على كل مكلف الاجتهاد عيناً بل هو كفائي [illegible]

الاجتهاد المطلق

الذكرى وعليه اكثر الامامية وخالف فيه بعض قدمائهم وفقهاء حلب فاوجبوا على العوام الاستدلال واكتفوا فيه
بمعرفة الاجماع [illegible] الحاصل من مناقشة العلماء عند الحاجة الى الوقائع او النصوص الظاهرة او ان الاصل في المنافع الاباحة
وفي المضار الحرمة مع فقد نص قاطع في متنه ودلالته والنصوص محصورة انتهى وقال بعض البغداديين من المعتزلة انما
يجب على العامي ان يسأل العالم لترجحان يبين له صحة اجتهاد المجتهد بدليله والحق الجواز مطلقا سواء كان [illegible]
او على الابطال من العلوم للاجماع المعلوم من تتبع حال السلف من الافتاء والاستفتاء وتقريرهم وعدم انكارهم
المذكور كما ادعى وصرح بالاجماع السيد المرتضى وغيره من العلماء الامامية والعامة وقال في الذكرى بعد ما نقلنا
فيه وبذلك [illegible] لاجماع السلف والخلف على الاستفتاء من غير نكير ولا تعرض لدليل بوجه من الوجوه انتهى ويدل عليه ايضا
قوله تعالى فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وكثير من الاخبار على جواز الاخذ من العلماء وهي كثيرة جداً
وسنذكر بعضها ويدل عليه ايضا لزوم العسر والحرج الشديد بل اختلال نظام العالم اذ الاجتهاد ليس امراً سهلاً
عند وقوع الواقعة بل يحتاج صرف مدة من العمر واغلبه فيه واما ما ذكره البغداديون من الدليل فيوجب العدم
وضعف ما استند اليه من ان تجويز المستفتي على المفتي الخطأ يمنع من قبول قوله لعدم الامن من الاقدام على القبيح
لانه لا يجوز التقليد في الاصول فاذا كان مكلفا بالاجتهاد والعلم بالاصول فلا بد ان يكون متمكناً منه [illegible]
التكليف بالمحال ومن تمكن من الاجتهاد في الاصول فيتمكن منه في الفروع ايضاً لانها اشكل من الفروع واكثر شبهاً
ويرد على الاول [illegible] تجويز الخطأ مانعاً من القول والاصح على المجتهد لنفسه ايضاً [illegible]
زوال تجويز الخطأ بذكر الدليل كما لا يخفى وشواهد ذوقية وجدانية يسهل ادراكها اجمالاً [illegible]
المكلفين الا الدليل الاجمالي كما سنبينه مع ان مسائلها قليلة غاية القلة في جنب الفروع وادلة الفروع جزئيات
متفرقة منتشرة واكثرها مبنية على مدلولات خفية ومحفوفة باختلافات واختلالات لا يرجى زوالها
كثيرها [illegible] قال في الذكرى بعد العبارتين السابقتين ومما ذكره لا يخرج عن التقليد [illegible] المحققين خصوصاً فيما
اعتبر حجية خبر الواحد فانه في الحقيقة [illegible] والظاهر ان مراده ان الرجوع الى اجماع العلماء [illegible]
وغيرها كما ذكره يتوقف على صحة الاستدلال بالاجماع والنصوص وهو من المسائل الاجتهادية سيما اذا كان النصوص
من اخبار الاحاد التي فيها المعركة العظمى فلا يجوز الاعتماد على الاجماع والنصوص الا بعد الاجتهاد في حجيتهما وجواز
العمل عليهما فاذا اعتمد في ذلك على العلماء فهو تقليد وان كان يجتهد في ذلك ايضاً فلا فرق بينهم وبين المجتهد
مع ان ظاهرهم انهم يعرفون حيث [illegible] والاكتفاء فيه بمعرفة الاجماع الخ وكيف كان فالمسألة واضحة وضعف
الظهور ان يبين نعم ههنا كلام آخر وهو ان اثبات جواز التقليد للعامي في الفروع او وجوب الاجتهاد
من المسائل النظرية [illegible] فلا بد ان يجتهد فيها واجتهاد المجتهد فيها وكيف كان لا ينفع للعامي ورجوع العامي الى المجتهد فيها
انما بالتقليد وفيه انه يتوقف على جواز التقليد فيه وهو دور ونظير ما ورد على المتجزي واما الاجتهاد فهو
الزم ويمكن دفعه بان عدم وجوب الاجتهاد عليه من المسائل الكلامية الخ لا بد ان يستقل العقل فلا يرجع
الى تقليد المجتهد بل يحكم العقل فيها بحكم عقله اما بعدم وجوب الاجتهاد في الجزئيات او بجواز تقليده في عدم
وجوب الاجتهاد ثم التقليد لقبح التكليف بما يوجب اختلال النظام ويستلزم العسر والحرج او [illegible] بحكم بعدم

وعلى الثاني منع كون الاجتهاد في الاصول اصعب فانها مبتنية على قواعد عقلية م

[illegible] غير الفقه الا تجويز التقليد م

الاجتهاد للعاجز ويجب عليه الرجوع الى الاجتهاد كما انه يرجع في جواز الرجوع الى المجتهد الى الكبرى الكلية الثابتة
له من الادلة المذكورة مع بقاء التكليف بالضرورة ويجري الكلام في تمام المقام عند بيان لزوم النظر في اصول الدين
للعاجز وكيفيته ومقدار تكليفه فان هذه المسئلة ترجع الى المسائل الاصولية والمسائل العقلية الكلامية وقد حررنا
في القانون السابق وما ذكرنا يعلم ان هذا النزاع الظاهر يكون من اهل الغفلة والجهال الذي في المرتبة الاولى من التقليد
الى ان يحصل له الاشكال في انه هل يجب عليه الاجتهاد في جزئيات المسائل او يجوز له التقليد فيها وهذا انما
يحصل غالبا او دائما لاهل العلم او اوفى نصيبا منها من الفطنة والذكاء سيما بعد التنبيه بمجالسة العلماء والاستماع
فعلى المحصل ان يجب الاجتهاد في الفروع للعوام ايضا لابد ان يخص الكلام بما بعد التفطن لذلك لا في حال الغفلة
هذا الكلام في العاجز واما المجتهد فلا يجوز له تقليد غيره من المجتهدين اجماعا اذا اجتهد في المسئلة واما قبل الاجتهاد في المسئلة
ففيه اقوال الجواز مطلقا وعدمه مطلقا والتفصيل بضيق الوقت وعدمه والتفصيل بما يخصه وما لا يخصه من الاحكام
والتفصيل بتقليد الاعلم منه وغيره ودليل المجوز مطلقا عموم قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وهذا ان المجتهد
في حال الضيق ليس ممن لا يعلم بل الظاهر انه من اهل الذكر واقوى العلم الذي في مقابل عدم العلم ودليل المانع مطلقا
ظاهره اذ كان ... اجماعا خرج العاجز ... ومنع التمكن من
الظن ... بضيق الوقت ... الاولى الجواز التخيير واختصاص الحكم به واما عدم الجواز في غيره ...
اقوى والظن الحاصل بالتقليد او احتمال الخطاء في اجتهاد نفسه من وجه وفي اجتهاد من ... من يجوز ... الخطاء
الخطا في الاجتهاد في اجتهاد غيره ... بخلاف اجتهاد نفسه فانه يعلم بانه مظنون ومال هذا الكلام
الى عدم حصول الظن ... المجتهد اذا ... ظنين في واحد ... احدهما الاقوى من الاخر ...
من عدم لزوم تحصيل الاقوى ... المجتهد ... حصول الظن بعد استفراغ الوسع ... الاشد الاقوى ...
واما تقليد الاعلم فمنعه ايضا ... من كون الاعلم عدم الخطاء في اجتهاده ... احتمال عدم كونه مما
المجتهد فيه في الواقع نعم ربما يكون اجتهاد الاعلم معينا في اجتهاد نفسه مثل انه يلاحظ المجتهد المسئلة ...
الاجمالية والتفت الى ادلتها على سبيل الاجمال ... النظر فيها ولكن حصل في نظره الظن باحد طرفي المسئلة
اذا صادف ذلك موافقة راي المجتهد الاعلم الاورع فيعتضد نظره بذلك فيصير اجتهادا ذلك المجتهد ...
... ادلة المسئلة والامارات ... هذا المعنى باعتبار المأخذ باعتبار عدم ... وعدمه وباعتبار كونها
من الامهات او من الفروع ونحو ذلك وربما يوجد في نهاية مرتبة التحصيل التردد للمحصل بين ان يجوز له الاعتماد على
المجتهد او يجب عليه النظر ... موافقة راي المجتهد الاعلم ... لاعتماده على نظره فلا يبعد العمل عليه ...
النظر من كونه تقليدا بل اعتمادا على ما حصل له والفرق بين هذا والسابق ان المجتهد في السابق لا ينظر حق النظر
... حق التأمل ولم يتم نظره بالتمامة وفي المجتهد الاخر بخلاف ما نحن فيه فانه ... يتم نظره بقدر طاقته لكنه لا
يطمئن بمجرد استفراغ الوسع ... مجتهد **قانون** المشهور عدم جواز التقليد في اصول الدين
وقيل بجواز التقليد وهذه المسئلة من المشكلات فلنقدم ما عندنا في المسئلة ... لم يكن ذلك
على بيان الادلة ... توضيح ... محل النزاع في المسئلة ... الاقوال والادلة ...

هذا ايضا اجتهاد م

الحاصل

الناهي

والتفصيل بتقليد الصحابة وغيره م

الحاصل للنظر الوجيه الاقوى ... م

ويشكل ويقول بعضهم انه لو قلنا بجواز التقليد في الاصول ان كان معناه يجوز الاخذ بقول الغير في الاصول كما هو كذلك
في الفروع فيشكل بان الاخذ بقول الغير هنا لا يمكن اذ المعتبر في الاصول هو الاذعان والاعتقاد وجواز
بقول الغير وعدمه مما لا يحصل له اذ حصول الظن واليقين من قول المخبر ليس من الامور الاختيارية حتى يجوز او لا
ولا يصح الاخذ بقول الغير في الفروع لان المراد به العمل بمقتضاه لا الاعتقاد به في نفس الامر فلا بد ان يكلف
ويراد بالاخذ بقول الغير هو العمل بمقتضاه مثل ان من يقلد المجتهد الذي يقول بنبوة نبينا ص حين تقليده ان يعمل
على شريعته ويتبع ... وان لم يحصل له اذعان بحقيته ص بالخصوص قطعا او ظنا وان كان قد يحصل له
الظن الاجمالي الذي بسببه يعتمد على هذا المجتهد وبهذا يظهر الفرق بين المسئلتين ... هنا ان يحرر ... جواز
التقليد في الاصول وعدمه والثانية جواز الاكتفاء بالظن وعدمه اذ قد لا يحصل النقل الا الظن او الظن
بمجرد النظر وقد ينفك عن التقليد في التفاصيل خصوصيات المسائل وان امكن حصوله بالاجمال فيمكن القول بعدم
جواز التقليد مع الاكتفاء بالنقل المفيد للظن في بعض الاحكام القول بجواز التقليد مع عدم حصول الظن بالخصوص
وبالتفصيل ان كان معناه يجوز العمل الجزم المطابق للواقع العرف الثابت كما هو مصطلح ارباب المعقول فيرجع
النزاع فيه الى انه هل يجب عليه اقامة الدليل المفيد للثبوت على مقتضى جزمه ام لا وعلى هذا فيؤول ... في
آخر الكلام على جواز التقليد في الاصول وعدمه ان هذا النزاع يرجع الى النزاع في اشتراط القطع ... قلنا
باشتراط القطع فلا يجوز التقليد وان لم نقل باشتراطه واكتفينا بالظن فيجوز ... عن ... القطع
القطع ... التقليد على الاصطلاح الاخر اذ قد عرفت ان العلم والظن ليسا من الامور الاختيارية فمن يقول بوجوب
تحصيل القطع او الظن في الاصول لا بد ان يريد منه وجوب النظر اذ العلم والظن في نفسهما ليسا من الامور الاختيارية
بالذات والنظر قد يحصل به اليقين وقد يحصل به الظن وقد لا يحصل به شئ منهما كالمسائل المترددة فيها الشكوك
فيها فيرجع الكلام في كفاية الظن في الفروع دون الاصول الى ان المجتهد في الفروع يجب عليه النظر الى ان يحصل
له الظن ولا يجب عليه زيادة النظر لتحصيل العلم لانه يجب عليه تحصيل الظن البتة اذ قد لا يحصل له ولا يمكن
حصوله كما لا يخفى واما المجتهد في الاصول فلا يجوز له الاكتفاء بالظن مع امكان التوصل فيه الى حصول العلم فلا يجب
الاعتقاد بالظن والعمل على وفقه بل يتوقف مثل من لم يحصل له الظن في الفروع ... المقابلة الى الاجتهاد
في الفروع ثم يرجع القول بوجوب تحصيل العلم في الاصول وجوب النظر حتى تحصيل العلم باطلاقه الى دعوى ان المسائل
الاصول كلها مما ينتهي النظر في ادلتها الى العلم فيجب النظر حتى يحصل العلم فمن لم يحصل له فلم يؤد النظر حقه ولم
يخل نفسه عن الشوائب وهو في المسائل الخلافية في غاية الصعوبة ودعوى كون كل محق في نفس الامر مؤديا
نظره حق النظر وكل مبطل مقصرا في غاية الاشكال ... الموافقة ... الامر والمخالفة ... الاتفاق فلا
الوقت كما لا يخفى فكما ان المذاهب ... للاجوبة لم يتخذ احدهما لمخالفته نفس الامر في الفروع وكذا المجتهد
الحق ... فيها فكذا المجتهدان المؤديان حق النظر المتخالفان في الاصول والقول بان الظن اذا كان ...
فيجب على الله تعالى ان يعلمه الحق ... والا لزم الظلم والعجز والعبث فمن لم يصبه فقد قصر ... وجوب
الحق في نظر مع عدم التقصير والتفريط وما ذهب اليه جمهور العلماء من ان المصيب في العقليات واحد ... كما

مظنون وعدم جواز التقليد فيها كما ستعرف ... مع ...

فاذا حصل له الظن م

والنزاع وعدمه في الامر ... م

يحصل منها بعد ما شرحناه فانا نتفق في المجتهدين الكاملين المتقين للادلة لا مطلق المكلفين كما سنبينه ان شاء الله
ثم او فصل احد وقال بذلك في وجود الصانع مثلا او في الجملة او في ذلك مع وحدته او في ذلك مع اصل النبوة او ذلك
اصل المعاد لم يكن بعيدا الا ان المذكورات مما يمكن فيها دعوى لزوم اجابة الحق النفس الاربب اما بوجود
وعينية الصفات وحدوث العالم وتجرد العقول وكيفية المعاد ونحو ذلك فلا التحصيل الا ما يثبت من هذا
بالضرورة من الله تعالى ورسوله بعد ثبوتهما وثبوت الضروريات ايضا اختلافات وكذا في مقدار كميتها وكيفيتها
لا سبيل اليها وكذا تعيين النبي والوصي بعده لا دليل على الكل فيهما ايضا اذ فائدة وجوب النبي والامام
هو ارشاد الخلق واطاعتهما انهما مبلغان من الله تعالى فاتباعهما متابعة لقول الله تعالى فاذا جاز ان يكتفى فيها بالعلم
الحاصل من الاجتهاد بعد حدوث الحوادث وخفاء الواقع عن تحصيل الجزم بها فلم لا يجوز ان يكتفى في اصل التعيين
اذا حصل الاشتباه بسبب حصول الموانع ولا بد من مثلك ان ما ذكرته لا ينافي افادة ادلة نبوة نبينا اليقين
لنا وكذا ادلة امامة الائمة والحاصل ان الاول لا يجب افادته لكل احد والثاني الاثري انه لا يجب افادة
ادلة الفروع اليقين مع انها قد يفيد في بعض الموارد ايضا والقول بان ما حصل فيه اليقين خارج عن الفروع
شطط من الكلام وقد تخلفوا في اوائل الكتاب كما ان الاصل في اصول الدين واحد فكذلك الاصل في الفروع فاذا جاز
اشتباه الحكم الفرعي بسبب الحوادث التي وقعت في صدر الاسلام وصارت سببا لخفاء الحق ولهذا لم لا يجوز حصول
الاشتباه في الاصول بسبب اختلاف ادلته مثل حال النبي او الامام بل نقول ان النبي مبعوث لارشاد الخلق
ابلاغ الحكم الذي هو واحد في نفس الامر لعباده ومقصوده تعالى ان يتعبد بالحكم الخاص والطريق الخاص فاذا لم
يقصر النبي في الابلاغ وتكلم مع قومه بلسانهم فيما ذاك لكن اتفق ان المخاطب قصر في فهم الخطاب وبذل الجهد
فلا يقول ان هذا المخاطب مخطئ اثم لان الله تعالى اراد منه شيئا اخر ونصب عليه دليلا له فهو مقصر وليس
بمعذور فاذا عقل المخاطب اشتباه من ... فهم النبي الخطاب معذوا لم لا يكون كذلك في فهم ادلة
الامامة او النبوة مع عدم التقصير معذورا او القول بان جعل الخطاب مناطا للفروع مع قابلية لوجوه الدلالة
وتفاوت افهام المخاطبين بسببه دال على رضاه تعالى بما فهمه المخاطب من الخطاب لا يوجب عليه اصابة الحق
ما جعل مناط العقل الغير القابل لذلك جزافا كالقول اذ اختلاف العقول في مراتب الادراك وتفاوتها
في المدارك بحيث لا يمكن انكاره ومن يكلف يكابر مقتضى عقله فالذي هو حجة الله على عباده هو العقل
الذي يجمع التخلية والانصاف وترك العناد بقدر الوسع والطاقة والاستعداد والكلام في ان المختلفين
المسالة كل منهما يدعي التخلية والانصاف وايضا هو الكلام فيما نحن فيه او كل منهما في ادراك التخلية والانصاف
وان نظره وفكره مزود بها مكلف بما يبلغ طاقته في ذلك اذ البولهث الكامل في التدرب والدليل الجاز
لاختيار الطرائق وقد يجتمع النفس الكاملة الواصلة اعلى الدرجات ما لم يبلغ حد العصمة فكيف بما هل
لم يعرف بعد مواقع الخطاء من رفائق معائب النفس ... في اوائل البلوغ فان فهم الموافقة
الاباء والامهات مما يوجب التثبط عن البلوغ الى الحق مما لا يخفى على كل احد بل الصعب ازالة غالب
العلماء الراسخين الذين يحسبون انهم خلعوا هذه الخرقة عن اعناقهم فضلا عن دونهم فكذلك الكلام في

سائر معائب النفس من حب الافكار الدقيقة التي استقل بها وعدم تقاعده عن مكافحة الخصوم وتفوقه على
غيره في درجات العلوم فان لجميع المعائب دركات ودرجات لا يتدرج منها كل احد الى درجات التصفية وربما يكون منها
ما هو اخفى من دبيب النملة على الصفاة في الليلة الظلماء ومن الواضح ان التخلي عن جميع الاخلاق الرديئة لا يمكن
لكل احد بل ولا لاكثر العلماء فضلا عن العوام بل ولا لاحد من الناس بعد مدة من المجاهدات وربما يكون غايتها
غاية الرياضة بطلان العقائد والاعمال لكافة الناس في غالب الاعصار بل للكل الا من شاء الله تعالى
بل ولعله يظهر ذلك ان مراتب التكاليف وكل يتيسر لما خلق قال الشهيد في عدالة الرياء الشأن حقي
ودقيق في الجليل وهو اخفى انما يطلع عليه اولوا المكاشفة والمعاملة كما روي عن بعضهم انه طلب الوقوف كان في
نفسه لم يفتقدها فاذا هو يحب الحج بقولهم فلان غاز فركب فنافت نفسه فاول بعجزه عن ذلك الرياضة
ولم يزل يتفقدها شيئا بعد شيء حتى وجد الاخلاص بحالة الانبعاث فاتهم نفسه وتفقدا حوالها فاذا
هو يحب ان يقال مات فلان شهيدا لتحسن سمعته في الناس بعد موته الى ما ذكره والحاصل ان التكليف بمعرفة
الاخلاق الرديئة لكل الناس في اول التكليف عسر وحرج عظيم لو لم نقل انه تكليف بالا يطاق ولذا يحصل
من ذلك وطائفة من الصوفية باخذ طريقة الملامة وجعلوا يباشرون الامور الرذيلة بل الافعال الشنيعة
والاعمال القبيحة للاسقاط نفوسهم من اعين الناس حتى لا يبقى لهم داعية ليتوسلوا بذلك الى الكتاب والحال
وانت خبير بان كل ذلك معصية ومخالف الشرع مذموم ومبادرة الى التهلكة برجاء النجاة وهو مذموم بالعقل
والشرع فتحصيل الحق باكل الاحكام الامرية مع كونه منوطا بالعقل الالهية لا يبعد عن تقوية تلك الفروق
التي ذكرها الشارح وان كانت واقعة لما وكل ...... في اغلب الناس وبالجملة فمقتضى دين
هذا هو الاقتضاء الانظار الجليلة فيتعين انه تعالى على العام للحق والصواب فاصابة الحق في كل باب
قلت ان ما ذكره من التفصيل في المسئلة والفرق بين مسائل الاصول وقد بالفرق وخرق الاجماع قلت
لا يعني دعوى الاجماع في هذا المقام مع قطع النظر عن الشرع في صدره بان اثبات الشرع الى عدم وجدان الفرق
بعدم القول الى بعدم الفصل الا ان وجود القول بذلك في الجملة كما يظهر من الشارح المراد ويمكن دفعه
بانه قد يقال ان الجزم المطلوب في سقوط الاثم مع عدم التقصير الحاصل له الجزم ويكتفي بالظن اذا لم يمكن تحصيل
ولا دليل على وجوب تحصيل الجزم الخاص المسمى باليقين في الاصطلاح وهو ما لا يحتمل الزوال المطابق للواقع
بالفعل ولكن كان مطابقا للواقع وترتب احكام الكفر على بعض الصور في الدنيا لا ينافي الحكم
بسقوط الاثم كما سنبينه ان شاء الله تعالى ثم ان تحصيل العقائد الاصولية تتصور على صور ثلث الاولى
ما يحصل بالنظر في الدليل والثانية ما يحصل بالتقليد نظير ما يحصل في الفروع التي مما لا يستلزم
التفصيل وان امكن حصول الظن بها لا في الفروع والثالثة ما يحصل بالتقليد مع حصول الجزم بها والظاهر
كلمات الاصوليين انما هو في الاوليين وان مرادهم بالتقليد هو تقليد المجتهد الكامل نظير التقليد في الفروع
بينهم المصطلح عندهم لا مجرد الاخذ بقول الغير وان لم يكن مجتهدا وهذا مختص بالذين نالهم وحصل لهم العلم
بان اللازم على المكلف اما الاجتهاد او التقليد ومراد الجماعة من قوله والاشتراط القطع يرجع الكلام

في جواز التقليد وعدمه ايضا الى التقليد بعد الفحص لاجل الذي لا يفيد الا الظن لا الظن الثالث واما ان
امكن حصول الجزم من تقليد المجتهد الكامل لعله لاجل الاذكياء الذين زال عنهم الغفلة المتقلبين الا ان تكليفهم احد الامرين
من يرجع اليه الى النقل والاجتهاد مع المعرفة بانه نظر في الاجتهاد فانه يثبت اولا بالنظر صدق المجتهد ثم يتبعه
الى القسم الاول ولكن حصول الجزم ح نادر واما الجزم الحاصل لغير هؤلاء من تقليد غير المجتهدين الكاملين مثل
الجزم الحاصل للاطفال والنساء والعوام الناشئين على الاعتقاد بقول ابائهم وامهاتهم واساتيدهم وان
كان المقلدين كلهم ايضا بل علماؤهم المجتهدين ايضا مع عدم معرفة مجتهدهم السعتين للاعتماد والجزم فالظاهر كلام
ان ذلك خارج عن مطرح انظارهم في هذا المقام لانهم يقولون بجواز التقليد في الفروع ولا يجوز في الاصول
والموضوع المسئلة واحد الا ان يشكك لفظ التقليد في عنوان المسئلتين وجعل المراد من المقلد في مسئلة الاصول
نفي ما اخذ العقيدة من الدليل التفصيلي الحاصل الذي هو مفيد حسن الظن باحد فجعل ما نحن فيه من قبيل القسم تفصيله
الثالث الصورتين احدهما حصول الجزم للعارف العالم المتفطن لجهة الجزم والفرق بين المجتهد وغير المجتهد
الثانية حصول الجزم والاطمئنان لمثل الاطفال والنساء والعوام مع عدم تأملهم في مبنى الجزم والظن وعدم
تفطنهم لاحتمال عدم جواز الاخذ مع اخذه للفرق بين ابائهم وامهاتهم وعلمائهم اما الصورة الاولى
فيمكن ادخالها في القسم الاول كما اشرنا انما الاشكال في الصورة الثانية والكلام فيها هو نظير الكلام في
تقليد ابائهم وامهاتهم واما الفروع كما مر في القانون السابق ح نقول المراد من تقليدهم هنا هو الركون
اليهم والاذعان بقولهم والاعتماد عليهم وهو يفيد غالبا الاطمئنان والسكون والجزم في ظاهر النظر الحق
اذا خلت نفوسهم من الشوائب وغفلت عن الشكوك والشبهات لعدم عروض مخالفات الطوائف والاحتجاجات
فح الكلام في سقوط التكليف عن هؤلاء وعدم السقوط وانه هل يجب عليهم النظر ويكون ما حصل لهم من الاطمئنان
الجواز الثاني لوجوب النظر مستظهرا لان المكلف ح غافل عن الوجوب بالاصل بحسب اعتقاده على مثل ذلك
في معرفة كماله واما من ترجح عنده ان يلزم عليه النظر تفصيلا وان يكون اصل الاعتقاد بالدليل التفصيلي
الاجمالي بعض الحاصل بالاعتماد على الغير ومع ذلك قصر في ذلك واكتفى بالتقليد فهو على قسمين الاول
ان يحصل بسبب ذلك له الشك ويزول عنه السكون والاطمئنان فالحق ان ذلك مقصر اثم غير معذور لعدم الاذعان تحصيله
له اصلا فاذا تقاعد عن النظر فلا ريب انه اثم غير معذور وليس من جملة المؤمنين وسيجيء الكلام في حاله
لا يجوز ان يدخل ذلك في محل النزاع اذ لا اظن احدا انه قال بجواز مثل هذا التقليد والثاني ان لا
يحصل له الشك بل الاطمئنان باق على حاله وقد يظن ان الامر بالنظر امر تعبدي وواجب اخر ولا يحدث
في اذعانه اثم كما نشاهد ذلك في الفروع ان بعضهم قد يظن ان غرض الصلاة على المجتهد واجب عليه
بل قد يزيد هذا الشخص في اذعانه باتباع سعيه في وجوب النظر فانه لعالم والاعظم من اهل ملته اذا تنبه
المسئلة الامامية خلافية وان المخالفين ايضا ادلة على مذهبهم لا يقبل انه ثم لاحظ ثم اختار مذهب الامامية
بدخول في ذهنه ان هذا العالم المتحري الورع مع وجود الدليل على مذهب المخالفين ترك مذهبهم واخذ هذا
المذهب فح مرجحه بوجوب النظر والاجتهاد وفهم هذا المذهب حقا لا باتباعه الباطل ابدا فيقصر في النظر ويباح فيه

هذا ايضا مثل الساهين في الغفلة عن حقيقة الامر فالظاهر انه ايضا معذور الا في ترك هذا الواجب ويجيء
الكلام في حاله ثم انه فاسق ام لا هذا ولكن هذا الكلام لا يتفاوت فيه الحال بين الموافق والمخالف المسلم
الكافر على ما اقتضاه قواعد العدليه والقول بعذاب الكفار والمخالفين دون المسلمين والشيعة خارج عن
ذلك لا ينافي ثبوت احكام الكفر لهم في الدنيا مثل الحكم بنجاستهم ووجوب جهادهم وقتالهم اما النجاسة
امر تعبدي ولا ريب ان الكلب والخنزير ابعد من التقصير من الكفار ومع ذلك نحكم بنجاستهما وكذلك اطفال الكفار
مثل التمييز وهذا حكم وضعي تعبدي لا ينافي ان الحكم بالنجاسة ايلام لهم بلا وجه وان كان في دار الدنيا وهو
ظلم الا ان الحاكم بنجاستهم هم المسلمون وهم لا يعتقدون ان ذلك من الله عقوبة بل لا يعرفون بقول المسلمين
كما انا لا نقول بحكم الوجوب بحكمه وما شاء وامرنا بوجوب النظر من الله تعالى واما كون حال هذه العقيدة سببا
لزوال ما في موانع الاستعدادات كنجاسة الكلب جهة الى المراد العقد المميز عن الحفظ وجواز اسرهم
وتغنيمهم وحرمانهم فانه ليس حالهم من حال المعتقد والاعمى الموسيقى المتولدين على الفطرة الذاكين
على طريقة الورع والتقوى واما جهادهم وقتالهم فاما من تفطن منهم وحصل له الشك وقصر في النظر فلا اشكال
فيه واما من لم يتفطن لذلك بل حسب انه الحق بنية والباطل مع المسلمين ولم يتفطن لوجوب النظر ايضا وليس
ثم نافي المذهب الا هجوم الكفار ولم يكن دفاع الكفار عن الاسلام الا بقتلهم فح فالفرق بين ذلك السابق
مقابلة الكفار انما هو في غير الاثم والعذاب وبالجملة قاعدة العدل تمنعنا عن الاقدام في الفرق
الاخروي بينهم ام واما الايات والاخبار الدالة على خلود الكفار في النار فلا يتبادر منهما الا الكافر المقصر
بل اللفظ من الكافر هو من كفر وترك الحق بعد ظهوره وهذا لا يجوز دفع الاحتمال اللغة التفصيلي
لعل في تحريب الاكثر المتكلمين لغة عدم الايمان عمن شانه الايمان اريد به عدم الملكة بالنسبة الى الزمنة الاولى
من كلا منهما فالمراد من شانه الايمان مثل اطلاق الاعمى على الانسان لا على العقرب او يحمل على تحريبا لكفار ذلك
يجري عليه الاحكام الفقهية لا من بين الكفار وخلود في النار في الاخرة فان ذلك يكون في الاول بجواز التعاسح
غفلة الامر انهم كانوا يسلموا او لم يوسوا واما انهم غير كفر ذلك مشكل ايضا على الايات والاخبار وتفصيل
الكلام في هذا المقام ان الانسان اما ان يتفطن لوجوب معرفة الايمان في الجملة ام لا الثاني يلحق بالبهائم
كالمجانين لا تكليف واما الاول فهو اما حال خلو النفس عن كل خيال دين ومذهب مثل ان يكون انسان
في بلاد خالية عن سائر الديان او بدا خلق ملاحظة غيره المتدين بدين او مذهب مثل ابيه او امه او استاذه
وعلى التقديرين فاما ان ياخذ طريقه بعونه وتطلب هداه ويحصل له ظن بطريقته او يبقى متحيرا
متحيرا وعلى الاول فيسقط عنه التكليف بشيء آخر لغفلة عن وجوب شيء آخر عليه وان كان الاطمئنان
من جهة حسن ظنه بابيه وامه ولا فرق في ذلك بين ما كان موافق الحق والواقع وعدمه في عدم العقاب
وان ثبت الفرق من جهة الدرجات الدنيوية من ترتب الاحكام الشرعية لعدم التكليف الغافل ولا ينبغي
في ذلك والظاهر عدم الفرق بين ان الدار العارف للحق محققا لو كان صبيا في جماعة الطبيعيين او الدهريين
انه يتفطن لتفكر في بطلان طريقتهم فهو كذلك فضلا عن الفرق المختلفة في الاسلام وشبهها طرائقهم فاذا

على الطفل بالفطرة او بالسماع من ابيه او امه وجود الصانع في الجملة وحصل في ذهنه انه جسم وانه في السماء او
لم يتفطن لغير ذلك ولم يسمع من غيره تنبيها على ذلك حتى كبر فلا اثم عليه ولا مؤاخذة حتى اذا تفطن لاحتمال الخلاف
او سمع من غيره من اعتقاد ذلك بحيث يحصل له التزلزل فيجب الفحص والنظر والتفحص فيه اتم ولا فرق في ذلك
اي بين ان يتفطن للخلاف لان الاطمئنان الحاصل له هل هو ثابت في نفس الامر بمعنى عدم قبول التشكيك او صار
شكاكا او لم يتفطن لذلك فلا يفرق في هذا الى ان حصول التشكيك بعد ما صار شاكا ان الكلام بعد زوال
الاطمئنان ثم بعد زوال الاطمئنان فاما ان يبقى له الظن او يحصل له الظن او يحصل له الشك مع معرفة انه
ظن او شك ثم اذا تفطن بوجوب المعرفة ويتفطن انه تحصيل الاطمئنان فان امكن حصول الاطمئنان من سبب
الاعتماد على شخص آخر افضل من الاول … والا فلا ريب في وجوب تحصيل ما يحصل به الاطمئنان فان
حصل به الاطمئنان اما الاعتماد على قول شخص كامل او حجة كالدليل والنظر والاجتهاد وفي الحقيقة الرجوع
الى ذلك الشخص ايضا نوع من النظر والاجتهاد كما اشرنا اليه مرارا ثم اذا آل الامر بعد زوال الاطمئنان او في
اول الامر الى الرجوع الى النظر او الى الاعتماد على قول شخص كامل فحينئذ … النظر قد يصيب وكذلك الاعتماد على ذلك
الشخص او النظر قد يفيد القطع وقد يفيد الظن وكذلك الرجوع الى الشخص فانه من يتردد امره بين مصيب … وربما
اوصل او انما ثبت او خطأ فقد يحصل له بسبب الاعتماد على علم الاطمئنان الذي يحصيه قطعا وجزما وان امكن في
نفس الامر زواله بتشكيك المشكك وكذلك بسبب الادلة التي نظر بها وقد يحصل له ظن بحقية الاسلام او التشيع ولا
يحصل له القطع ثم هل يجب عليه تجديد النظر وتكريره ليحصل له القطع والاطمئنان او التفحص عن الاعلم والافضل
ليطمئن به النفس او يكفي الاكتفاء بالظن والظاهر انه لا يجوز فيه الاكتفاء بالظن مهما امكن النظر والاجتهاد
احتمل حصول القطع لعدم زوال الخوف وحال هذا الشخص كحالنا في المسائل الفقهية اذ كثيرا ما يحصل لنا الظن
في بادي النظر في المسألة قبل الخوض التام في الادلة باحد طرفي المسألة ولا نعمل به لعدم حصول الاطمئنان
وزوال الخوف عن المؤاخذة بمجرد ذلك ولكن اذا استفرغنا الوسع واحسسنا العجز عن المزيد عليه فيكفي
بظننا فنقول فيما نحن فيه ان الناظر ان بذل ما امكنه واحس من نفسه العجز عن تحصيل العلم فتكليفه …
بالايقاف فاذا انتهى الناظر في مسألة النبوة والامامة بعد التخلية وبذل الجهد التام ظن باحد الطرفين
ولم يمكنه تحصيل القطع فالظاهر انه يكفيه الظن ولا يجب تحصيل اليقين والذي يحكم بالاضافة … المعتبر
لا يتخالف هذا الكلام وقد ينكر تحقق هذه الصورة وانت خبير بانها غير عزيزة فان من نشأ في بلاد
المخالفين ولم يسمع من علمائهم الا التشنيع على الشيعة وكونهم الكفرة ولا يسمع الا احاديثهم الموضوعة في مدح
خلفائهم ولو فرض انه سمع بعض اخبار الشيعة شفاهة … الراي والبدعة مقطوعة الاطراف متروكة موضع الدلالة
اذا بذل جهده ولم يحصل الا الظن باحد الطرفين فكيف يبقى انه مكلف ازيد من … يرجع الرجوع غاية الامر
بالاجمال النفس الامري يتوقف على الحكم القطعي بنفس … لزوم متابعته لدين من حصل له الظن
بحقيته وقد عرفت ان اغلب ادلة المعارف كلها مما يوجب اليقين حتى للعوام وغير الكاملين من العلماء
وان عدم الاصابة كاشف عن التقصير غالبا ولو سلم فانا نسلم في بعض مجهولات المعارف لا في كلها ولا في …

تفاصيل بعض ما له دليل يوجب اليقين في الجملة وفي الادلة الكاملة لا غيرهم فالاحسن ان يجعل محل النزاع
هذه الصورة وان المراد هل يجب النظر لحصول القطع في صورة امكان حصوله ام يجوز الاكتفاء بالظن الحاصل له
ان لا يفرق بين كون النظر اجماليا حاصلا له ولو بحسن ظنه بالشخص وتفصيليا حاصلا من دليل …
ان المراد بالتفصيل على مقابل الاجمال بهذا المعنى لا ينافي كونه اجماليا بالمعنى الذي ياتي من عدم اشتراط ملاحظة …
المقدمتين تفصيلا والمعرفة بتفاصيل اصطلاحات ارباب الميزان فظهر مما ذكرنا انه ينبغي ان يكون محل النزاع في
في الاصول انما هو اذا حصل الخوف من جهة تفطنه لوجوب شكر المنعم في اول النظر كما يجب اولا حصل الخوف …
زوال الاطمئنان الحاصل له اولا من ابيه او امه حصل في المشهور وجوبه والمخالف يجوز التقليد بالمعنى الاول …
بناء على التقليد في الفروع واذا انحصر النزاع في ذلك فالحق مع جمهور علمائنا من وجوب النظر وعدم الاكتفاء
بالظن مع امكان تحصيل القطع لعدم زوال الخوف المنفس من الضرر الا بذلك وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب
ودائما يقصد على تحصيل ويكتفي بالظن وان لزم التكليف بالمحال لولاه وتبيين بيان الادلة تفصيلا واما لزوم تحصيل
بعض الجزم الثابت المطابق للواقع … في غاية البعد اذ قد يحصل الجزم بنفس الامر ويزول بتشكيك المشكك
ولكن الثابت لعلمائهم من هذا القبيل انما هو جار بين فاذا جاز زوال المطابق فكيف بغير المطابق … مما ذكرنا
عدم زوال الخوف الا بتحصيل اليقين مع الامكان على الاطلاق لا يخفى ما فيه من الاشكال بل لا بد من التفصيل فانا
لا نرى … بين الاذعان بوجود الصانع تعالى وبعثة النبي وصيرورة المعاد وعدم المذكورات فالظن بوجود
المذكورات يزيل الخوف الا انه … فيه الخوف … المذكورات الا … بخلاف دوران الامر بين النبيين
الوصيين مثلا … الجازم للمطابق للواقع الذي … فانه قد يرد
بالشبهة وقد يزول … فهذا حال القسم الاول والثالث … يحصل له الظن او يبقى متردد
بعد القطع … ما ذكرنا في القسم الاول … ان يحصل الاطمئنان
مع عدم الامكان فيكتفي بالظن والمتردد … يهديه الله تعالى الى الصواب الا تهمة هذا فنقول اختلف العلماء في
جواز التقليد في الاصول … والمشهور المعروف من مذهب اصحابنا واكثر اهل العلم العدم وذهب جماعة منهم الى
الى الجواز وذهب طائفة الى حرمة النظر واعلم ان هنا مقامات الاول انه هل يجب معرفة الله تعالى ام لا الثاني
ان الوجوب على تقدير وجوده عقلي او شرعي والثالث ان الوجوب اذا ثبت بالعقل او بالشرع فهل يكفي في المعرفة التقليد او لا بد من
الاجتهاد وهل يكفي الظن بها او يجب القطع وهل يكفي مطلق الجزم او يلزم اليقين المصطلح اي الجزم الثابت المطابق
للواقع وعلى تقدير كفاية الجزم … هل يلزم مطابقته للواقع ام لا وقد … الكلام في كثير من هذه الاقسام والنزاع في المقام الاول
بين مثبتي الصانع ومنكريه وفي المقام الثاني بين الحكماء والامامية والمعتزلة والاشاعرة فالاشاعرة يقولون
بالثاني والباقون بالاول والثالث هو المسألة المبحوث عنها فالمقام الاول يستغنى عن البحث في المقام الثاني واما
البحث في المقام الثاني فان الامامية والمعتزلة والحكماء يقولون بوجوبه عقلا اما الحكماء فنظرهم الى معرفة
الاشياء بالادراك ولا يقولون بشرعية حتى يقع الخلاف بينهم في كونه شرعيا ام لا … اثباته في العقل
ان كل عاقل يراجع نفسه يرى ان عليه نعما ظاهرة وباطنة جسمانية وروحانية مما لا يحصى كثرة والعقل والاحاديث …

فهذا العاقل ان لم يثبت الصنعة ولم يعرف باحسان ولم يدر عن كثرة شيئا ولم يتقرب الى المنعم بشيء من مرضاته بدليل العقل
ربما يحرم سلب تلك النعمة منه وهذا معنى الوجوب العقلي واية الالزام العاقل نفسه مستغرقة بالنعم العظام
ويجوز ان النعم بها قد ارادوا منه الشكر عليها ولم يكن يدريها عنه فيحصل له خوف العقوبة ولا اقل من سلب تلك النعم
عن النفس وهو لا يتم الا بمعرفة المنعم حتى يعرف رضاه ليشكره على ما يحبه فهذا دليل على وجوب معرفة الصانع
عقلا والدليل انما يثبت وجوب معرفة المنعم ان ثبتت بتحصيل المعرفة وهل يمكن فيه الركون الى قول عالم
والاذعان بما يقول به في وصف ذلك المنعم وما كان يجب النقل فهذا هو الكلام في المقام الثالث فيلزم بطلان
تقريب الدليل ان المعرفة انما تتم بالنقل لان التقليد لا يفيد الا الظن ولا يحصل الا بزوال الخوف وما لا يتم الواجب الا به
واجب فالبحث عن هذا الدليل اما على عدم افادته لوجوب تحصيل المعرفة او على عدم افادته لوجوب كون التحصيل على
سبيل الاجتهاد فقد يمنع استلزام مجرد التجويز الخوف وان ذلك ربما يحصل لبعض الناس دون بعض فلا وجه للاطلاق
لكن قلد محقا وجزم به واطمأنت نفسه وان ورد احتمال التقصير بالتقليد فهو لا يوجب الخوف وان وجد خوف
فقد يزول بالظن به اولا شك على حسب ظاهر وكذا من قلد مبطلا واطمأن به وجزم فلا يحصل له خوف ايضا
والجواب عنه الله يظهر مما فصلنا في المقدمة ان بحث الحكم والوجوب يعم والمقام بالنسبة الى اطلاق كلام العلامة مثل
العلامة في الباب الحادي عشر وغيره مثل ذلك اذ من اصولهم المهمة وقواعدهم المسلمة عدم تكليف الغافل وتكليف
ما لا يطاق وانكار حصول الخوف مكابرة يحتاج ملاحظة اختلاف العقلاء في تلك المسألة ويحتاج الى
البرهان التكليف بالنظر الى المعرفة وغير ذلك والحاصل ان المراد بذلك الاستدلال ان العقل يحكم بوجوب النظر في
الجملة وانه لا معنى لحكم الشرع بذلك لاستلزامه كما يجي ان يحكم بالوجوب عموما بالنسبة الى جميع المكلفين والنسبة الى
جميع احوالهم بل التحقيق هو ما قدمنا من التفصيل والعمدة في الاشارة على هذا الدليل اولا منع حكم العقل بالحسن
والقبح وقد عرفت انكار البديهي كما اشرنا سابقا وتحقيق ستقف عليه وثانيا بان العقل والنقل يدلان على خلاف ذلك اما
النقل فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقد مر الجواب عنه في الادلة العقلية واما العقل فلانه ان
كان وجوبه للفائدة فهو عبث وهو قبيح عقلا وان كان لفائدة فهي اما تعود الى المشكور وهو متعال عن ذلك
او الى الشاكر وهو منتف اما في الدنيا فلانه مشقة بلا حظ واما في الاخرة فلا استقلال للعقل فيها واية الخوف
في مال الغير بدون اذنه فلا يجوز فحينئذ اما ان يقول فائدة تعود الى الشاكر وهو محض حصول التقرب بحسن الذات
ولا يقتضي فائدة اخرى مع ان عزل العقل عن حكمه بالفائدة الاخروية محض الدعوى وقد اثبتنا في محله بطلان الاحتجاج
في اثبات معرفة المعاد الى الشرع والعقل كما مر به وليس هذا مقام بسط الكلام وثالثا منع توقف الشكر وزوال
الخوف على المعرفة المستفادة من النظر بل يكفي فيهما المعرفة السابقة على النظر الذي هو شرط النظر لمنا عدم
كفايتهما ولكن لا نم توقفها على النظر لجواز حصولها بالتعليم كما هو رأي الملاحدة او بالالهام على ما هو رأي البراهمة
او بتصفية الباطن بالمجاهدات كما هو رأي الصوفية واجيب بان المذكورات تحتاج الى النظر ليتميز به صحيحها عن
فاسدها والكلام في المعتقد ونبه على الاعتقاد ولربما حصلت المعرفة الحقة بالنظر والتعليم والالهام من قبل الخبر بمعرفة
مقدرا والتصفية كما هو حقها اتية في حكم غير المعتقد ولاحاجة بها الى المجاهدات ثم قد يحصل اشكال كثيرة قلما يتحقق

نعم بعد الرابع ورابعا نمنع ان ما يتوقف عليه الواجب يجب ويظهر جوابه مما حققنا في محله واما المعتزلة
والامامية بل الحكماء ايضا اذا ارادوا ابطال مذهب الخصم وتعيين الحكم بوجوب النظر انه هو العقل احتجوا بانه
لو كان مذهب الخصم وهو انه لو قلنا بكون وجوبه شرعيا لزم منه الدور ويلزم افحام الانبياء لان ثبوت كلامهم وقبوله
الله بل موقوف على ثبوت صدقهم وصدقهم موقوف على وجوب النظر الى معجزتهم وهو موقوف على ثبوت
وهو يستلزم الافحام لانهم لا يستطيعون الى بيانه بما تعقد وقد خطر تخصيص الحكم بوجوب النظر في العقل الا بعد الاثبات
حكم الشرع في ذلك فهذا كما ترى لا يحتج بلزوم افحام الانبياء ثم هذا الدليل الاول على اختصاص الحكم في العقل وان كان
الدليل الاول مستقلا في اثبات ان العقل حاكم في الجملة ففي جعلها دليلين لاثبات كون الحاكم هو العقل محل
نظر والذي يختص باثبات المقام الثالث من هذا الدليل هو عدم زوال الخوف الا بالنظر وقد عرفت التحقيق و
التفصيل في المقدمة ومما ذكرنا ظهر دليل الاشاعرة على وجوب المعرفة شرعا وانه هو الايات والاخبار وجوابهم هو
الدور والافحام واحتج الموجبون للنظر ايضا من اصحابنا وغيرهم بالادلة الشرعية وهو من وجوه الاول
الايات الواردة في المنع عن التقليد عموما مثل ما دل على حرمة العمل بالظن والقول من غير علم مثل قوله تعالى ولا تقف
ما ليس لك به علم ويأمركم بالسوء والفحشاء وان تقولوا على الله ما لا تعلمون ولا يملك الذين يدعون من دونه
الشفاعة الا من شهد بالحق وهم يعلمون وقالوا ما هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر
وما لهم بذلك من علم ان هم الا يظنون ائتوني بكتاب من قبل هذا او اثارة من علم ان كنتم صادقين ومن الناس
من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير ام اتخذوا من دونه آلهة قل هاتوا برهانكم هذا ذكر من معي و
ذكر من قبلي بل اكثرهم لا يعلمون الحق فهم معرضون وما لهم به من علم ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق
شيئا ونحو ذلك ويدل الايات الدالة عليه خصوصا مثل قوله تعالى واذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع
ما الفينا عليه اباءنا اولو كان اباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون وقالوا اجئتنا لنعبد الله وحده ونذر ما كان
يعبد اباؤنا وقالوا يا صالح قد كنت فينا مرجوا قبل هذا اتنهانا ان نعبد ما يعبد اباؤنا وانا لفي شك مما تدعونا اليه
مريب بل قالوا انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مهتدون وكذلك ما ارسلنا من قبلك قال اولو جئتكم باهدى مما
وجدتم عليه اباءكم قالوا انا بما ارسلتم به كافرون فانتقمنا منهم الاية الى غير ذلك على ما حققت المقال
الجملة لا تأبى عن العمل بمقتضاها في الجملة واكثرها واردة في الفاسد الذي ظهر عليهم الحق وتركوها او اقيم
الحجة من الارشاد والهداية وكانوا ينتصرون في النظر ولا يدل على ان الجاهل الغافل والذي حصل له القطع بطرف
لا يكفي تحصيل ما يريد منه مما يتوقف على ذلك ثم ان هذه الايات وما في معناها لا تدل على اشتراط العلم
اليقين المصطلح ودعوى انه حقيقة فيه لغة وعرفا ممنوع بل المعتبر السالم من الريب واللغة هو الجزم وعدم التزلزل فقد
ترى انهم يفسرون اليقين في كتب اللغة بالعلم وبزوال الشك كما صرح به الجوهري بل الظاهر ان ما ذكروه في معنى
اصطلاح ارباب الفن لا اصطلاح اللغة والعرف بل هو في اللغة والعرف يستعمل غالبا بل الشك والاحتمال
والتأمل ان العلم يستعمل في معان منها الصورة الحاصلة في الذهن لخصوصها الى التصور والتصديق
ومنها الثابت المطابق الجازم الذي يسمونه يقينا في الاصطلاح والغير المطابق الذي هو عبارة عن الجهل

والجزم المطابق الغير الثابت الذي يسمونه تقليداً في بعض الاصطلاحات واعتقاداً في بعض آخر وقد يطلق الاعتقاد
على ما يشمل الاقسام الثلثة بل الاربعة ومنها ما يشمل الظنون واليقين ومنها اليقين وهذا هو الذي يعرفون
هو معناه العرفي واللغوي وهو بعيد تفسيرها اصطلاح ارباب الفن ومنها الاعتقاد بالمعنى الاعم فيشمل الظن
ويظهر والظاهر ان هذه المعاني مجازات الا الجزم لكن بدون اشتراط الثبات مع المطابقة فيختص باليقين المصطلح
لا فلا فاذا عرفت هذا فنقول اولاً ان هذه الآيات ظواهر لا يفيد القطع اذ غاية ما يفيده اصالة الحقيقة
واصل المسئلة من المسائل الكلامية التي يشترط فيها القطع باعتراف المستدل بل لا يبقى هناك اصل حقيقة بعد
بعد الاطلاق والعموم لانها مختصة بالفروع جزئياً والعام المختص وفيه الف كلام فيرجع الى الظن الحاصل من اصل
والحاصل ان مقصود المستدل من الاستدلال ان التقليد ظن والظن لا يجوز العمل به لهذه الآيات التي لا تفيد
الا الظن والقول بان هذا الظن مخرج بالدليل يحتاج الى الاثبات اذ غاية ما في الباب تسليم خروج الفروع
وهذا ليس من الفروع بل هو اساس لجميع الاصول والفروع الا ان يقال كما ان الفروع مخرج بالدليل للزوم تكليف ما لا
يطاق مع وضوح ثبوت التكليف وسد باب العلم فكذا في هذه المسئلة فان التكليف بالمعرفة الكيفية
بالظن بل يمكن ان يقال ان المسئلة ايضاً فرعية ولا منافاة بينه وبين تعلقها بالاصول فكأن النبي اوجب علينا
اقامة الدليل على ما اعتقدناه من العقايد ولكن هذا انما يثبت وجوبه بوجوب طاعة الله تعالى المشروط بتحقق الايمان
بالنبي الشارع او ان الكلام في الايمان بنفس الاسلام لترتب الثمرات الدنيوية على مجرد الاقرار بالشارع فان نفس
التكليف ثابت في الجملة والرتبة اليقينية لا تحقق الا بالنظر والقطع فلنا ثم هذا خروج عن الاستدلال بالآيات
مدفوع بان القدر المسلم هو انا نقطع بالمؤاخذة على ترك كلا الامرين العلم والظن فانا مكلفون باحد الامرين والعلم
الذي لا يحصل الرتبة منه الا بتحصيل اليقين فلا يكفي كفاية الظن ان يقول الاصل براءة الذمة ولا دليل على
وجوب تحصيل العلم والخامس ان التمسك بالادلة الشرعية الظنية لا يتم الا بجعل المسئلة فرعية وان تعلقت
بالاصول وحصر الغرض من حقيقتها في بيان الحق وتنبيه المكلفين الغافلين وارشادهم الى طريقهم كما يشير اليه وقوع
ان القرينة قائمة على انها مستعملة في مقابلة الظن كما نطق اكثر الآيات فالمراد ترك العمل بالظن الذي لا يفيد الا الظن
لا يقع مع معارضتهم بالادلة القاطعة الا الاحتمال وثالثاً سنكون المراد من العلم هو اليقين المصطلح الذي كونه
حقيقة فيه بل هو حقيقة في الجزم او الجزم المطابق وان امكن ورود التشكيك وهم لا يرضون به ويشهد به وقوعه
في سورة يوسف ع حكاية عن يوسف واخوته ارجعوا الى ابيكم فقولوا يا ابانا ان ابنك سرق وما شهدنا الا
بما علمنا وما كنا للغيب حافظين فتدبر فيه ويؤيده حمله ينظر الى الحال ورابعاً ان التكليف انما يرد على مقتضى
الفهم والادراك فهم وان كانوا مكلفين بالجزم بما هو ثابت في نفس الامر لكن المراد منه هو ما يظنون انه هو الحق
الذي مطابق للواقع ولنفس الامر لا ما هو مطابق له في نفس الامر وان اخطئوا فالذي يحصل بجهده معتقد انه
مطابق للواقع عامل بالعلم على زعمه وليس تكليفه ازيد من ذلك وخامساً ان التكليف بالجزم المطابق انما هو بعد
الامكان وقد لا يمكن في كثير من المسائل تحصيل الجزم كما هو غير خاف عن المنصف المتأمل فلا وجه لاطلاق وجوب
تحصيل العلم وسادساً ان المتبادر في تلك الآيات لا يظهر له اريد من النهي عن العمل بما لا يفيد في نفسه الا الظن ان

المطابق بل مطلق الجزم م

مترتبة على الظن الحاصل م
وهو منافي لما يطلبه العمل بالقوة الا انه ما يمسك بهذه الآيات م

بوجوب معرفة اصول الدين ثابت ولا اشكال فيه فاذا لم يكن تحصيل العلم حقيقة التكليف م

وهو خلاف مقتضى كلام ... فانهم يجعلون ... بالمعنى المتنازع م

ان لم يعلم الظن معه في حصوله للمقام لانما يفيد الظن مسلم وان كون عبادة الاصنام مذهب الآباء لم يفدهم
البراهين الساطعة عليهم لا يبقى معه الظن بحقيقتها في نفس الامر كما يشهد به حكاية ابراهيم ع حيث قال بل فعله
كبيرهم هذا فاسئلوهم ان كانوا ينطقون فرجعوا الى انفسهم فقالوا انكم انتم الظالمون ثم قالوا بعد ذلك
وانصروا آلهتكم ان كنتم فاعلين فتفسير بعض الآيات المطلقة ما يدل على حرمة العمل بالظن وفيه ايضاً اكثر الاشكالات السابقة
وسابعاً ان التقليد ايضاً قد يفيد الجزم بل اليقين ولكن التحقيق ان هذا ليس تقليداً حينئذ كما اشرنا
مراراً وثامناً انما يستدل او غافل عن حقيقة الامر وليس عليهما شيء ثم ان الاستدلال بهذه الآيات انما يناسب
الاشعري واما الامامية والمعتزلة فلا يكفيهم الاستدلال لدوران ثبوت وجوب تحصيل العلم بمعرفة الله الذي لا
يمكن الا بالنقل بقول الله تعالى مستلزم للدور والتناقض ذلك انما يحصل ذلك من باب التنبيه على الطريقة
الحتم فانه قد يكتفى في معرفة الله تعالى بالتقليد او بالظن ويمكن ان يستدل بقول الله تعالى وانما يتأتى ان ذلك
باب تنبيه اهل المعرفة مناظرة المجتهدين لتحقيق الحق وما هو ثابت في نفس الامر بعد سعيهم فيه الله تعالى وارشادهم
تحصيل اليقين واستنباطهم ذلك المطالب كالاجتهاد وكلام اساتذة ... ذلك في العلم الانسيم وفي الفعل المستلزم
الارشاد والمكلفون مختلف رأيهم في الذكاء والتفطن فقد يحتاجون الى التنبيه وما ذكرنا ان الغافل لا يعاقب على
ما لم يبلغه فطنته لا يستلزم لزوم عدم تنبيهه على ما يكلف كما هو مقتضى اللطف والا لم يكن بعث الانبياء وانزال الكتب
واحتج على الله تعالى ايضاً وقد اشرنا الى مثل ذلك في مسئلة معذورية الجاهل في الفروع الثاني قوله تعالى فاعلم
انه لا اله الا الله فان الامر للوجوب واذا كان النبي ص مأموراً بالعلم فالامة اولى كما يجب عليهم ع باب التأسي
اجيب عنه بمنع الاولوية المجردة عن حجية ... وحضور ايهام الامة ودفع وجوب كل ما يجب عليه وفيه ان التأسي انما
يتم فيما وجه من افعاله ع واما ما علم وجهه فيجب على الامة متابعته الى الاتيان على ما يأتي به ان واجباً فواجب
ان ندباً فندب كما بيناه في محله واحتمال كونه من خواصه خلاف الظاهر ويحتاج اخراجه منهم الى نص فتعين
الدليل وهو مفقود والتحقيق في الجواب ان يقال ان الظاهر من الآية وملاحظة ... وقت نزول الآية انهم ...
انه اول ما نزل الآية كلها شاهدة على ان المراد بذلك انك قد عرفت حال المؤمنين وحال بحرهم فاثبت
عليه التوحيد واستكمال نفسك ونفس المؤمنين بالاستغفار لك ولهم ان الامر بالعلم ليس معناه حصول العلم
وتحصيله كما يشير الآية الاولى بالنظر المحيث ... بل هو اثبات لحكم والحاق هذا القول فكان ان معلم الكتاب
للاطفال لان الالف كذا والباء كذا تحضر هذا القول لعند العلم الطفل ... يفيد العلم بالتو
له وشيق في الجواب انه من باب اياك اعني واسمعي يا جارة مع يمكن ان يكون المراد بالعلم الظن كما قاله الرازي
اول ولعل وجهه انه اذا خرج اللفظ عن حقيقته فهو ارادة الكل لا بد لا جزء كما المعنى فلا يبقى على ما ...
المراد به الظن فيه ان خروج الجملة عن الحقيقة لا يوجب خروج المادة تفسير ... يرد عليه بانه ... الابحاث
في لفظ العلم وغيرها ما ذكرنا سابقاً فتذكر الثالث اتفاق الاجماع من المسلمين على وجوب العلم باصول الدين
والتقليد لا يحصل به العلم والجواب ... منع الاجماع او لا يكون مطابقاً للواقع ولا يكون على ... لا يحصل ...
اجماع التقصير في المسائل الكلامية مثل حدوث العالم وقدمه اذ الاكثر ان المتحرك الجزء يفيد العلم والان يحصل

صادق
والعلم بانه خلاف ما اجمع عليه اما ان يكون ضروريا او نظريا والاول باطل ضرورة والثاني محتاج الى الدليل والمرضى
ولا يمكن تقليدا ومن صرح بهذا الاجماع العضدي قال لنا ان الامة اجمعوا على وجوب معرفة الله تعالى وانها
لا تحصل الا بالتقليد وذكر الوجوه الثلاثة وقال العلامة في باب الحادي عشر من مختصر المصباح اجمع العلماء كافة
على وجوب معرفة الله تعالى وصفاته الثبوتية والسلبية وما يصح عليه ويمتنع والنبوة والامامة والمعاد بالدليل
لا بالتقليد فلا بد من ذكر ما لا يمكن جهله على احد من المسلمين ومن جهل منه شيئا خرج عن ربقة المؤمنين واستحق العقاب
الدائم وادعى الاجماع غير واحد ايضا ويرد على الاستدلال بالاجماع بالدور لان حجية الاجماع انما هو لكشفه
عن قول المعصوم عندنا وللآية والاخبار الدالة عليه عندهم والشك في اثبات وجوب معرفة اصول الدين
التي احدها حجية قول المعصوم ومعرفته مستلزم للدور ويمكن دفعه بانه من باب الزام الخصم اذ الخصم يكتفي بالمعرفة
بعنوان التقليد فالاستدلال بالاجماع مبني على تسليم الخصم لقول الاشعري وبان ذلك من باب اثبات المسألة
بين المجتهدين المناظرين العلم بالمسألة لانفسهم لتحقيق الحال في وجوب تبليغ ذلك وتنبيه المكلفين على
ذلك لاجل التكميل كما اشرنا اليه سابقا وسنشير اليه ايضا نعم يرد الاشكال على هذه الدعوى فانه دعوى الاجماع
على وجوب العلم بكل المعارف ولتابعيه المكلفين اما اولا فلان من المشاهد العيان انه لا يمكن تحصيل العلم
بكل ما ورد من آية او خبر في ذلك بل يحصل مخصصه او مؤوله بالجزم او بالظن المشترك بين الظن والجزم فكيف يكلف
سيما لعامة المكلفين وهذا لا يخفى على من تامل حق التامل في كثير من المسائل ودخل بنفسه عن التقليد مع انه
يستلزم العسر والحرج المنفيين شرعا مع ان الاصل عدم الوجوب وقد يستدل به على الوجوب بدلالتها على عموم
والحاصل انا نمنع ثبوت التكليف بالعلم مطلقا وفي جميع الاحوال وبما يستلزم تحصيل العسر والحرج اذ غاية ما
يثبت دلالة الادلة وبما يمكن بها تحصيل العلم ايضا اما اذا لم يستلزم العسر والحرج ونظير ما ذكرنا في الاكتفاء
بالظن في الفروع وبذلك يندفع القول بان اشتغال الذمة بالقدر المشترك يقيني لا تتيقن براءته الا بتحصيل
اليقين فانا نمنع اشتغال الذمة في هذه الموارد واما ثانيا فنقول ان الظاهر من كلام جماعة من الاعلام
كفاية الظن وهو المستفاد من كلام الشيخ الطوسي في بعض الرسائل المنسوبة اليه ونقل عن بعض ايضا وكلام المولى
الورع المقدس الاردبيلي وهو كلام من شيخنا المحقق البهائي حيث قال اشتراط القطع في اصول الدين
وغيرهم وقد صرح بكفاية الظن العلامة المجلسي وعن المحقق الدواني ان العلامة قال في متواتر الاخبار من الآثار
كان علماء اصول الدين وقد دل على اخبار الآحاد كما نقلنا عنه في مباحث الاخبار ولا ريب ان اخبار الآحاد
لا تفيد الا الظن فكيف يدعى اجماع العلماء على وجوب تحصيل العلم الا ان يدعى ان مرادهم من وجوب المعرفة
ووجوب تحصيل العلم عدم الاكتفاء بالتقليد بالمعنى الذي ذكرنا اعني التقليد في الفروع على ما هو المصطلح
اي لا يحصل للمكلف العلم بالفرق بين المجتهد والمقلد لا انه يشمل الاعتقاد على محض حسن ظنه بالنفس
بسبب حسن ظنه به وعدم اختلاج تشكيك في خاطره في قوته كما هو الحال في اكثر العوام في الفروع والاصول
فالمدعى وجوب النظر لتحصيل العلم فان حصل فهو والا فليكتف بالظن بل لا يبعد الاكتفاء بالظن مع امكان
تحصيل القطع ايضا فيما يحصل الاطمئنان بالعمل على مقتضى الظن كما اشرنا سابقا في مثل الطارئ احد الطرفين

ظ
الطريق الذي لا يعرف الا بذلك مقتضى ذلك الطرف فكيف كان فهذه الدعوى مدعيه ايضا لا تبدأ
بحصر بعض القائل المطلق على ما اختاره ويعرض من لا يتمكن من تحصيل القطع اما لمانع له من العقل او لعدم بلوغ نظره
الى حد العلم من الاستدلال والتخلية فالامر في الباب الحادي عشر من العرم المستفاد من دق له ما لا يمكن جهله
احد من المسلمين وثبوت العذاب الدائم على الجاهل مخصص في محله من تكليف الغافل وعدم تكليف ما لا يطاق
ذلك وكفاية الاقرار الحكم بعد الاسلام بدون الاستدلال لا يوجب ذلك بل يعامل معهم معاملة المسلمين فانهم
بما في الباطن ايضا كان قلنا ان المراد بالاسلام الاسلام والايمان الواقعي فلا دليل على ان كل من لم يكن له
الايمان الواقعي على ما ذكر فهو مستحق للعقاب الدائم فحاصل الجواب عن هذا الاستدلال المنع عن وجوب العلم
بمعنى الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع بل يكفي الظن سيما اذا كان يكون الجزم ثم ان اراد منع حصوله
التقليد المصطلح في الفروع الذي اشرنا اليه ايضا فهو كما ذكر وان اراد انه لا يحصل من الدليل الا العارف فهو
كما اشرنا اليه واذا اكتفينا بهذا الجزم فلا يلزم اجتماع النقيضين اذ لا يشترط في ذلك الجزم مطابقة الواقع
ليترتب عليه صدق النقيضين لما ذكر ولا يلزم الخروج عن التقليد المصطلح فان شئت قلت انه واسطة بين
الاجتهاد والتقليد المصطلح السابع الاخبار الدالة على ان الايمان هو ما استقر في القلب مثل ما قاله الامام في
حديث محمد بن مسلم حيث سئل عن الايمان انه شهادة ان لا اله الا الله والاقرار بما جاء من عند الله وما استقر في القلب
من التصديق بذلك والاقرار لا يحصل فيه اليقين ولا يحصل الا بالاستدلال وفيه انه يكفي في صدق الاستقرار عدم
التزلزل والاطمئنان فهو مقابل الشك وفي مقابل من يقول باللسان ولا يعتقد في القلب فهو واضح كما
رواه في الكافي عن ابي الحسن عليه السلام قال يقال للمؤمن في قبره من ربك فيقول الله فيقال له ما دينك
فيقول الاسلام فيقال له من نبيك فيقول محمد فيقال له من امامك فيقول فلان فيقال له كيف علمت
بذلك فيقول امر هداني الله له وثبتني عليه فيقال له نم نومة العروس ثم يفتح له باب الى الجنة فيدخل اليه من روحها
وريحانها فيقول يا رب عجل قيام الساعة لعلي ارجع الى اهلي ومالي ويقال للكافر من ربك فيقول الله فيقال من
نبيك فيقول محمد فيقال ما دينك فيقول الاسلام فيقال من اين علمت ذلك فيقول سمعت الناس يقولون فقلته فيضربه
بمرزبة لو اجتمع عليها الثقلان الانس والجن لم يطيقوها قال فيذوب كما يذوب الرصاص في الحديث والتحقيق
ان المراد بالمؤمن في هذا من امن بقلبه واعتقد به وجعله وسيلة الى ربه وجب لنفسه مودة فالقه
الاطمئنان له وسكن اليه ايمانه واطمأنت بها وبالكافر من يقول بلسانه تبعا للناس والشرع في قلبه منه نور
ايمانه ولا يبعد ذلك على اكثر من اعتبار الجزم والسكون والاطمئنان والاعتقاد واما كونه ناشئا عن دليل منتظم
وبرهان مصطلح فلا ولا ريب ان مثل هذا المختصر الغير المتعمق مع اتمام الحجة عليه مستحق للعذاب وقد ذكر بعضهم
هذا المذهب تارة وبلا دليل اخرى نوع من التقية وحمله على الاخذ بالتقليد مستندا بالحديث فان التثبت لا يمكن
الا في القلب المتزلزل وهو لا يتحقق في التيقن بالاستدلال فوجه الخلاص ان الاول وغاية ما يدل عليه هذا
والثاني على متابعة الناس من غير اطلاع وهو بعيد واحتج الثامن على وجوب النظر وهم من قال بحرمة
بوجوه الاول لزوم الدوران وجه ذكره في تقريره وهذا وجها ثانيا على القول بتوقف العقل كما هو مذهب الاشعري

اما العذاب الدائم فلا دليل عليه بل مطلق العذاب ايضا مع اثره ريب انه لا يخرج من المسلمين بل يمكن ان الادان معه فيها
التقليد منع حصول من
وسيشير
اجتهاد وان قلت انه
بحوانه وقائله

ان وجوب النظر في معرفة الله المفروض استفادته من ايجابه فهو موقوف على معرفة الله وانه هل يجب ايجاب ام لا
فهو موقوف على وجوب النظر في معرفة الله المفروض معللا بان الوجوب عندنا عقلي اشرعي كما اشرنا وذكر
الفاضل الجواد في شرح الزبدة في بيانه ان النظر لو وجب لتوقف على العلم بصدق الرسول اذ الوجوب يثبت
بالشرع والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر في معجزته اذ لو لم ينظر في معجزته لم يعلم كونه صادقا
ووجوب النظر في معجزته يتوقف على النظر في معرفة الله اما الاندراج في مطلقه واما لان النظر في معرفة الله
من حيث انه مرسل الرسول وهذا دور وفيه نظر اذ وجوب النظر في المعجزة لا يتوقف على وجوب النظر في
معرفة الله بل انما يتوقف على صدق الرسول فان المزعوم ان وجوبه شرعي فحصل الدور من العلم بالصدق
الى آخره فليس هذا هو الدور الذي هو بصدده فالاولى على ما يستفاد من التجريد وشرحه ان يقال لو وجب النظر
لكان وجوبه شرعيا لبطلان الوجوب العقلي ولو فرض كونه شرعيا لزم منه الدور وهو محال فيلزم انتفاء كونه
واجبا شرعيا وما يستلزم ثبوته انتفاءه فهو محال وهذا التقريب يتم باندراج مقدمة اخرى وهو ان يقرر
الاستدلال ان الوجوب لو كان بالشرع لتوقف على العلم بصدق الرسول والعلم بصدق الرسول يتوقف على
النظر في معجزته لانها فعل صادر من الله تعالى تصديقا له ووجوب النظر في معجزته ثابت بالشرع ايضا لاندراجه
تحت النظر واما لانه نظر في معرفة الله من حيث انه مرسل الرسل ولا يثبت ذلك الوجوب الا مع العلم بصدق الذي
لا يعلم الا بالنظر الى المعجزة نعم لو قيل وجوب النظر في معجزته نفس وجوب معرفة الله تعالى في موضع يتوقف
وجوب النظر في معرفة الله لكان له وجه وان كان تكلفا وتمحلا وقد يقرر الدور بان وجوب النظر في معرفة
الله نظري موقوف على النظر في دليل ذلك وهو نظر آخر فيجب ذلك النظر وهو موقوف على وجوب النظر في معرفة
الله تعالى اذ لو لم يجب النظر في معرفة الله لم يجب النظر في دليله وهذا التقرير يعرف منه على مذهب العقل
ايضا اولى ببيان ثبوت وجوب النظر في معرفة الله واخذها على سبيل الاستدلال وانكان متوقفا
على نظر آخر وهذا الاستدلال على وجوب الاستدلال في معرفة الله ولكن وجوب هذا الاستدلال لا يتوقف على
وجوب النظر في معرفة الله واخذها بالاستدلال بل انما يتوقف على عدم وجوب المعرفة المشتركة بين التقليد
فاذا ثبت وجوب حصول المعرفة في الجملة ينقطع الاشكال في انه هل يجب النظر او يكفي التقليد وبعد النظر
في ذلك فاما ان يستقر الراي على وجوب النظر او كفاية التقليد فالذي يتوقف على النظر هو اختيار احد طرفي
المسألة اجمالا وهو لا يستلزم كون احد الطرفين بالخصوص معروفا عليه النظر الثاني انه لو كان يكفي
من الكفار بكلمتي الشهادة ويحكم باسلامهم ولا يكلفهم الاستدلال على اصول دينهم ولو كان واجبا لكلفهم
كلهم لنقل الينا لقضية العادة والجواب عن هذا الدليل يتوقف على بيان مقدمة وهي ان الايمان في اللغة
هو التصديق واختلفوا في حقيقته شرعا والكلام اما في بيان حقيقته بالنسبة الى القلب والجوارح واما في
حقيقته بالنسبة الى متعلق الاعتقاد واما حقيقته بالنسبة الى تفصيل كيفية الاعتقاد ووضع اصول الدين لا غير
اذ الكلام فيه في كفاية الظن والتقليد او لزوم القطع واما الثاني فنشير اليه فيما بعد واما الاول فنقول
قيل انه فعل القلب فقط وقيل انه فعل الجوارح وقيل انه فعلهما معا وهو الحق الاول هو الذي ذهب اليه

وجوب النظر في الجملة معلوم توقف العلم بالصدق على العلم بالصدق

اقوال جماعة من اصحابنا والاشاعرة والتحقيق انه لا يكون بمجرد حصول العلم بل لابد من عقد القلب على مقتضاه وجعله
دينا له عاذما على الاقرار به في حال الضرورة والخوف بشرط ان لا يظهر منه ما يدل على الكفر ولذا يسلب الايمان عمن
لم يلتزم الايمان المعاند من الكفار والذين كانوا يجحدون ما استيقنت به انفسهم كما نطقت به الايات والاخبار
الكثيرة فيكون عبارة عن التلفظ بالشهادتين والجوارح لعلمهم انه فانهم جعلوه فعل جميع الواجبات والسنن
وذهب بعضهم الى الاخير واما الثالث فكما نقل عن المبتدعة والمرتضى من اصحابنا وجماعة من العامة انه التصديق
بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالاعضاء والجوارح وذهب الطوسي في التجريد الى انه الاعتقاد بالجنان والاقرار
باللسان وهو مقتضى اطلاق اكثر الاخبار وقد ورد الاخبار بعضها بكثرة الاقوال فالتحقيق ما اقتضاه اطلاق
هو الاذعان بالعقائد المذكورة مع الاتيان بالواجبات والمستحبات وترك جميع المحرمات والمكروهات
والتحلي بالاخلاق الكريمة والتخلي عن الاخلاق الذميمة وهذا هو المخصوص بالمعصومين وادناه ما اقتضاه هو التلفظ مع
بالشهادتين مع عدم ظهور ما يوجب الكفر منه وان لم يكن في القلب منه شيء ويدخل فيه المنافقون وكل
والايمان اما مشترك بين هذه المعاني او حقيقة في اوسطها ومجاز في الاخر ولكل منها ثمرة مثل ان ثمرة الاول
حصول جميع الثمار مع زيادة حصول درجة كمال القرب والاستحقاق للشفاعة الكبرى وصيرورته مؤيدا
والالهام وثمرة الاخيرة انما هو حقن الدم وحلية النكاح واستحقاق الميراث والطهارة ونحوها وكون
لم في الآخرة والحد الوسط بينهما اما من يلحق بالمرتبتين ويحشر مع الصديقين مع زيادة الثواب والاجر واما
من يكفر صغائره باجتناب الكبائر فيصير مرحوما مغفورا واما من يعذب في البرزخ والعقبة الكبرى ويخرج
من النار او يعذب في البرزخ فقط فلا يدخل النار وهم على الطوائف منه المتكلمين والاوساط دون الاول
يعتقد العقائد الحقة ويفعل الواجبات ويترك كل المحرمات والثانية من يعتقد بالعقائد الحقة ويترك الكبائر
ويأتي بالنوافل الا من ذنبها كبيرة والثالثة من يعتقد بالتقليد الحق من دون عمل وهذا هو اطلاق
الايمانية وكيف كان يترتب على كل ايمان كثرة الذي يترتب عليه الحكم بوجوب الاهانة والاذلال والجهاد
وعدم حل النكاح والتوارث ونحو ذلك هو نفي الايمان بمعنى عدم التلفظ بالشهادتين ايضا والكفر الذي يجب
دلالة تعقبه النجاة هو نفي الايمان بالمعنى الذي فوق هذا وهكذا واما الاسلام فقيل انه الاقرار بالشهادتين
مع الاذعان بهما مع عدم انكار الضروري من الدين وقيل انه اظهار الكلمتين وان لم يعتقد بهما والحق انه يطلق
على كل ما يطلق الايمان ايضا واما لو ذكر مع الايمان وفي مقابله فيراد به احد المعنيين الاولين فنقول
ان الاخذ للمستدل بقوله انه كان يكتفي من الكفار بكلمتي الشهادة ويحكم باسلامهم الذين كانوا ينظرون الى معجزاته
وصفاته واخلاقه الحسنة ومعجزاته المستحسنة ويتكلمون بالكلمتين فهو ليس الا المعرفة بالنظر والدليل الا الاخر
بالدليل الاول لا يوجب الاطمئنان كما سنشير اليه وان اراد غير ذلك فعليك بتفصيله فنقول ان اردت من الكفاية
بالكلمتين في الحكم بالاسلام والاسلام بمعنى الايمان الذي لا يتحقق الا مع الاذعان بالعقائد الحقة والاطمئنان به
فلا نسلم انه كان يكتفي بذلك وان اردت ما هو اعم من ذلك ليدخل حكم الفرق بالشهادتين ليترتب عليه الاحكام
الظاهرية فلا يجزينا ولا ينفعك اذ من الايمان المعنى عن البيانات البيّنة كان طريقة في بدو الاسلام المحة

اذا اجتنب الكبائر

والمماشاة مع الاجلاف والاغبياء واستمالتهم على التدريج ليقوى شوكة الاسلام بالاتباع والكثرة والارباب
لكثرتهم كما نرى ساداتنا مع ذلك كان يعاملون معهم معاملة المسلمين ويناكحون معهم ويوارثهم ويباشرهم مع الرطوبة
العرفية التي يتوقف عليها كان يرى من حال بعضهم ان يكتفى بمجرد اظهار الاسلام ليكون وسيلة الى شوكة [illegible]
ان امكن ويتركوا على الغفلة مع عدم الامكان فان قلت يحتمل الكفاية الارادة هذا المعنى بل الظهور او مع ارادة
الاسلام الذي يحتمل الاستدلال الثالث من قوله عليكم بدين العجائز والارب ان دين النبي بطريق التقليد
افتقار ونحو عن النظر والمعرفة على ما يكشف الوجوب بحور النظر وجه منع صحة الرواية عنه بل قد قيل انه من كلام
سفيان والمذكور في الالسنة والمستفاد من كلام الشيخ البهائي في حاشية الحديقة ان هذا هو حكاية ودلالتها
وكذا البيه يحتمل ان يكون انها انعقاد ها بوجود الصانع المحرك للافلاك المدبر للعالم والذي ذكره القوشجي
في شرح التجريد ونقله الفاضل الجواد هو ما روي ان عمرو بن عبيد لما اثبت منزلة بين الكفر والايمان فقالت
عجوز قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله من عباده الا الكافر والمؤمن فقال سفيان عليكم
بدين العجائز او قول سفيان المقام هو الحكاية الاولى سلمنا انها رواية لكنها خبر واحد معارض بالقواطع سلمنا
انه خبر قطعي لكنها لا تدل على مطلوبكم لمنع قدرة العجائز على الاستدلال باجتماع ما سيتبين من كفاية الدليل الاجمالي
الاحتياج الى المعرفة طريقة اهل الجنات مع ان ما ظهر من المعجزة نوع من الاستدلال كما لا يخفى وان الاذعان
هنا جنس العجز لا العموم لنظير قوله كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات في الحجال وهم افتقاد [illegible] او
فينص على الاستدلال لا ينافي افتقار بعضهم عن الكلام في معنى كلمة عليكم ثم اذ الرجوع الى الاستدلال او
التقليد لا يناسب الا الرجوع الى العجائز كما لا يخفى على ان المراد الاخذ بالاستدلال ورد تلك التقليد فكما
للمتدبر به والذي يجاب الجزم في وجه وجهان الاول انه عليكم بتحصيل اليقين كما حصل للعجوزة فانها جعلت
الصانع وكونه محركا للافلاك وحركتها كالمحسوس ووجه الثاني انها لما تعرف الحركة بحوز تعطيلها عن يد فادركت
ان الابين والانسب في الاستدلال والانسب لكافة الناس والاسهل لما تهم هو طريقة الآثار والاستدلال بالاثر
على المؤثر وبالخلق على الخالق لا النظر في نفس الامر الوجود والوجوب المحتاج الى اثبات ببطلان الدور والتسلسل
لعدم بلوغ فهم العامة اليه ولا المسلك بملاحظة نفس الوجود وادعا ناصلا على طريقة وحدة الوجود التي
يحققها المتصوفون لها اشد الاشتباه الحق الى الباطل لان تحقيق المتصوفين له الا يحصلون بتامة لا ينعم الكشف
والشهود التي لا تحصل الا بالرياضة والمجاهدة ولعلها ادراكه في وسع العقل والنظر والمتصوفون لا يتامرون الا
كما صدر من بعض متأخريهم لو منعن بتسليم مقدماته فانما هو مما لا يصل اليه اكثر العقلاء فضلا عن العوام ولا
ريب انه متصف بمنزلة المخاطر فضلا عن العوام فكيف يكلف بذلك عامة الناس فظهر ان خاطر المكلفين بقوله
عليكم بدين العجائز والظاهر ان هذه الطريقة اجنبية بالنسبة الى طريقة الشرع ولا يدل عليها آية والخبر وما في
ان في قوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكف بربك انه على كل
شيء شهيد اشارة الى الطريقين فاوله اشارة الى الاستدلال بالآثار على المؤثر كما هو طريقة المجوزين في
الشهود والآخر هو الذي في قوله تعالى اولم يكف بربك الخ اشارة الى الطريقة الاخرى لهذه وحدة الوجود بوجود الذات

التاويلات التي دعا اليها رسوخ ما تعهدوه بأنها يوم في خواطرهم بل الظاهر من الآية انها لطع لنوع احدكما نبا
بدا استفهام عدم الكفاية فانه متعارف في تاكيد الكلام الثابت ونفيه لا انه مجرد بيان للاول ثم فيه في ما ورد
الادعية مما يشعر بالطريقة الاخيرة مثل قوله [illegible] يا من دل على ذاته بذاته وقوله [illegible] بك عرفتك
وانت دللتني عليك ومثلها يحتمل معنيين احدهما ان الظهور الاجمالي الذي حصل منك في فطرتنا كما بل
الهام ما صار سببا لتوجهنا الى معرفتك الى ان عرفناك بالاستدلال وان اختلفت آياتنا وجوارحنا وقوانا
ومدارسنا والامور الغريبة التي لا يحصل منها العيق ويحيرنا الى ان افق الفكرة ما صار سبب [illegible] ايانك فيسك
غايتك عرفناك وهذا ان قلنا بالفطرة كما هو الظاهر ومنشير اليها في الجملة والثاني المنظور هو الثاني ويرجع
الاستدلال الى المجوزة المسامح انه نهى عن الجدل كما في مسألة القدر روى انه خرج على اصحابه وهم يتكلمون في
القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم لخوضهم في هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا في هذا ابدا
اذا ذكر القدر فامسكوا وفيه ان النهي عن الجدل لا عن البحث مع ان النهي عن النظر اذ قد يكون الجدل مرا وقد يكون فيما
لا طائل تحته فيكون تضييعا للوقت وقد يكون في تركه حكمة في علم مسدة مثل ان الكفار في بدو الاسلام
اذا كانوا يرون المسلمين باحثون في المسائل ويجادلون كان يجيهم مظنة ان يرى ان هؤلاء [illegible]
دينهم ويدعوننا اليه ونحو ذلك واما النهي عن خصوص الخوض في مسألة القدر فهو لا يستلزم النهي عن النظر في
المعارف الحقيقية اذ القدر الذي كالمتابعة حرمة عظيمة لا يرى الى اتى به يرجع المعرفة انها متعلقة بصفاته الذاتية
الفعلية والارفيه يا بين النفي والاثبات فانه النهي عن النظر فيه لانا متوكل في المطالب والتمييز بين الحق
الباطل لمعيار النفي والاثبات انما يحصل لا قاصد البرهان متفق بنقيضه لا امتناع اجتماع النقيضين او الضدين
ولا يخفى عدم الاقتدار على ابطال الدليل الآخر لاحتمال عدم القدرة على ادراك المطالب الثابتة في برهانه فانه
وحصة اليقين في الطرف الثابت شاهد على بطلان الدليل الذي اقيم على خلافه فانا اذا قلنا في مسألة فعل العبد
مثلا وانه البرهان على كونه مختارا بالبراهين القاطعة من الضرورة العقلية ولزوم اللغو في ارسال الرسل
الوعد والوعيد ومدح الصلحاء وذم الفسقاء وغيرها لا ما وقع في الكتاب والسنة فلا يضره العجز عن شبهة خلق الكلام
المتداولة في الالسنة والكتب اذ الحقيقة بالبرهان القاطع عدم صدور القبيح عنه تعالى وانه لا يظلم عباده شيئا فان
بتا ثيرها لنا في وجه حكمة خلقه فلا يوجب الجهل لكن انه لا يشخص عنه الظلم وقد يكون النهي في التصرف ونحو
مصالحا في الكبرى وذلك كما ورد في الحديث ان موسى قال يا رب ابي عبدك فارني ان يجتمع في جنبيه على طرفي
نقل الى فارس واستراح ساعة وراح وخرج هيبانا فيه الف دينار ثم جاء صبي واخذه وذهب ثم جاء الاعمى فانا
الفارس فقعد ولحق الاعمى بالهميان وسل سيفه وحز راسه فقال موسى الهي هذا ضرب وانت عادل فقال
يا موسى كان الاعمى قتل ابا الفارس وقد كان الفارس الف دينار عند الفارس [illegible] اياه فقدر ستوفي
حقه وكذلك حكاية صحبة موسى مع الخضر وحيرته في فعله في المقامات الثلاثة فاذا عجز موسى عن ادراك
حكمه عبد فكيف بالبعد عن ادراك حكم الله الحكيم العليم وبالجملة لا دلالة في النهي عن الخوض والبحث عن مسألة
القدر على وجوب التقليد في اصول الدين وعدم جواز النظر فيها الخامسة انه [illegible] في الدين [illegible]

هو ما يمكن ان يبلغ عقولنا اليه فانا بدليل [illegible] عقولنا فالنظر في الكلام فيه

على تحقيق احد الطرفين وبطلان الآخر بابطال دليل الطرف الآخر واما اتمام البرهان على تحقيق احد الطرفين م

الجبر ولذلك قال البعض المحققين اذا عارض الشبهة البديهية فلا يلتفت اليها في حقهم م

الاشتغال به اذ لو اشتغلوا لنقل الينا لتوفر الدواعي و قضاء العادة كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية
على اختلاف اصنافها وكل بدعة مردودة وفيه منع عدم نقله اولا لما هو من اليقينيات والقرآن الكريم مملو
من المناظرات فما وقع من الانبياء السابقين والمرسلين به فقال تعالى وجادلهم بالتي هي احسن بل وكذلك
الروايات والاخبار التي وردت في مناظرات اهل البيت عليهم السلام مع اصحاب التشاجر ومباحثهم مع
ارباب البدع واحتجاجهم بذلك مع ان اصحاب النبي صلى الله عليه وآله كانوا اقل حاجة الى النظر انهم كانوا يشاهدون المعجزات
بل كان يكفيهم رؤية صورته ورؤية احواله وافعاله سيما مع قلة الشبهات وعدم طرق التشكيكات التي حصلت بعد
وان ارادوا بذلك تدوين الادلة والابواب فيحل بالجملة كتب الكلامية بدعة فكذلك حال الفقه فلا بد ان يكون هو ايضا
حراما مع ان البدعة المحرمة هو ادخال ما ليس من الدين في الدين بقصد انه من الدين لا الاهتمام والجد في
التدوين وجمعه وضبط العقائد اللازمة وذكر ما ورد عن شبهات الملحدين وتشكيكات الضالين المضلين بل
هو من اعظم العبادة والطاعة وان سمي بدعة فنمنع كون كل بدعة محرمة واعلم ان هذا الدليل وما تقدمه معارض
على القول بوجوب النظر شرعا والا فلا يرد هذه الادلة على من قال بان الوجوب عقلي لا شرعي وذلك ان النزاع في
وجوب النظر وكفاية التقليد مسبوق بالنزاع في ان معرفة الله تعالى عقلي او شرعي فكل من الاربعين يختلف
اثبات مذهبهم في المقام الثاني بدليل القائل بان وجوب معرفة الله تعالى عقلي هو وجوب شكر المنعم وازالة
وانه يقتضي معرفة المنعم ودليل الاشعري هو القطع بانه لولا الايجاد والاخبار لم يكن
العلم يستدل بمثل قوله تعالى لا اله الا الله والقائل بكفاية الظن والتقليد يستدل بمثل هذه الادلة فالاول
في مقام البحث عن وجوب المعرفة بالنظر او غيره بعد ما ثبت الشرع مع مجيء هذه الادلة على الاعم
الاان يكون المراد بعد ثبات الشرع بطريق النظر على طلاب ما وقع عقولهم واستدلالهم على وجوب النظر
ان امثال هذه الادلة انما تنفع بعد ثبوت الاسلام ولا تنفع للمكلفين من اليهود والنصارى وغيرهم
انما هو في تحصيل اليقين وتتميمه يحتاج الى القول بتقدم الراي ايضا هذه الاستدلالات وما يجري مجراها انما
تنفع في العلم المناظرين المجتهدين ولا تنفع لمن لا يستطيع ورجحهم الا اذا اريد اخذ الطريقة في مسألة جواز التقليد
الا انه تحقيقه عند المناظرين انما ينفع في معرفة الحق من الباطل فاذا ثبت وجوب النظر عندهم يجب عليهم
الامر بالمعروف فيامرون المكلفين بالنظر في هذه المسألة وهذا ينفع ما العقل سيورد على بعضها ايضا
من ان الغافلين منهم ليسوا بمكلفين بذلك من ان هذا يستلزم صحة طريقة اكثر المخاطبين فلا يجب اعلامهم
لكونهم آمنين كما ذكرنا في القانون السابق في حكم الرجوع ووجه الدفع يظهر مما قدمناه فان الاشكال انما
مخصوص من استحق ولم يكتف بعدم نسابه عن العباد بعدم كونهم معذورين ولا تقليدهم الخبر والقبيح بل ارادهم
الكمال وهداية القرب على حسب مقدرات العباد وبعد تحقيق الحال واخبار المجتهدين الامر بالمعروف لكم
بالمعقول فتحصيلهم تنبيه وتبقى غضب على المكلفين مع ان اتباع طريقتهم في الاجتهاد والنظر على طريقتهم في ان
التنبيه يختلف باختلاف المكلفين وكذا طريقة النظر وربما كان المكلف من جملة الطلبة وقد حصل حظا
من العلم ويطمئن اليهم الادلة التي تداولها المجتهدون فالمجتهدون يلقون اليهم تلك الادلة لتكرة هذا

يجتهدوا في مسألة لزوم النظر وعدمه اذ قد ذكرنا ان ذلك من المسائل الكلامية التي من جملتها اصول الدين وان
لم يكن المكلف في هذه المرتبة فيكفي التنبيه له بان يلقي اليه المكلف لا تكتف بتقليد ابيك وامك وارجع الى
عقلك فان محض التقليد لا ينفع للاطمينان فان المكلف يكفيه التميز في هذه المسألة اعني لزوم النظر والرجعة
وعدمه ويكفيه في الرجعة الاعتماد على عالم ورع يطمئن بقوله اذا لم يستطع فوق ذلك وهكذا امثال مراتب المكلفين
ومراتب الفهمات تختلف التكليف بالنسبة الى اختلاف طبقاتهم وبذلك يختلف تكليفهم في نفس العقائد ايضا
وهذا هو واحد من النكات التي كان يكتفي النبي صلى الله عليه وآله عن الاعراب بالشهادتين لاجلها فان التكليف بمعرفة التوحيد الكامل
والتنزيه الكامل لما اتفاق معنى الجود وعينية الصفات وعدم كونه في جهة ولا مكان ولا في الارض ولا في السماء
وانه لا يرى ولا يعرضه الرضا والسخط اللذين هما من العامة ونحو ذلك في اول التكليف لكل احد مما لا يصح ولا يكون
في الاغلب فكما ان اجزاء الايمان مما ينبغي في الاكثر ان يحصل تدريجا فكذلك الحال في كيفية حصولها بالادلة
التفصيلية والاجمالية ولو بمجرد الاعتقاد على معتمد ويجيء تمام الكلام السادس ان الشبهات في الاصول كثيرة
والنظر مظنة للوقوع في الشبهة وهو مستلزم للضلالة فيحرم النظر ويتعين التقليد اذ هو اسلم وفيه انه وارد
على التقليد لان المجتهد الذي يقلده ايضا عليه النظر فيجب تقليد غيره فيثبت او ينتهي الى ناظر فيعود المحذور مع انه
عليه احتمال كذب المجتهد في ان هذا رايه ان هذا يجري في كل صاحب دين ومذهب فتخصيصه بغير الاسلام موقوف
على ثبوته بحيث يحصل بالاجتهاد او بالتقليد فيعود الاشكال والظاهر ان من هذا الدليل وهو ما اشرنا سابقا
هذا الكلام مسلم من مجتهدي اهل الاسلام بالنسبة الى العوام من باب الامر بالمعروف وهم يطلبون بذلك
تكليفهم ذلك وذلك لجزمهم بان عدم النظر لا يضرهم وذلك انما هو في مسائل الشرع مثل ان اهل الشرع ينفون
الطلبة عن النظر في الحكمة بطلان اهل الحكمة فقد غلط اعتقاد مسكات الشرع من حدوث العالم وعدم كون العقول
مؤثرات في السفليات وكون المعاد جسمانيا وامكان الخرق والالتئام ونحو ذلك لا يوجب العقاب فان الذي
يوجب الاعتقاد بها فلا يضر المنع عن النظر في ادلة المخالفات اذ المقصود سد الاحتمال ان المكلف مع الرد والابوات
تنبيه على الاشكال بل الداعي على خلاف ثابت واما من حصل مرتبة من العلم ووقع منه شبهات الحكماء فلا ريب ان
الاكتفاء بقول العلماء في حرمة النظر انما هو تقليدهم في هذه المسألة التي هي من الاصول وانزع ذاهد الشبهة
حقيقة الاشكال انما هو المنع للشبهة ومن قول ان كان حينئذ ومخالفتهم انما هو ما علم صدوره من الشرع فلا يمكن
معه الجزم واليقين بقولهم وادلتهم مع الاعتقاد بالشرع لا يستلزم اجتماع المتنافيين وان كان مما يحصل الدليل على
مراد الشرع بحيث ذلك كما يدعيه الحكماء في كثير من المسائل فلا بد فيه من المراجعة والتامل فان حصل اليقين على انا
واحتمل الشرع لما فهمتم فلا مناص عن القول به وان لم يحصل اليقين بما قالوه فيقدم الشرع وان كان ما عرفنا
ان الظن الحاصل من ظاهر الشرع مما لا ريب في حجيته ما لم يعارضه قاطع بخلاف الظن الحاصل من العقل وان
كان قويا في نفسه وهذا هو مراد اهل الشرع من قولهم بوجوب اتباع الشرع يقينيا مع ان ظاهر كلامهم ان هذا مقتضى
الشرع ويجيء تمام الكلام والحاصل ان هذا الدليل انما يناسب اطلاق موضوع المسألة ومن هذا القبيل منع الطلبة
عن الخوض في مسألة القدر ومن هذا القبيل منع علماء الاسلام للعوام او الطلبة القاصرين عن مطالعة كتب اليهود

والنصارى في مسألة النبوة والخامس ان هذا الكلام يتم فيما يتعلق بالمكلف بحاله ومع تنزله فكيف بمن
عن الطريقة السابع ان الاصول اخص من الفروع وابعد عن الاوهام منها فاذا جاز التقليد فيها ففي الاصول
اولى وهذا الدليل ايضا انما ينفع في الغلب لان المجتهدين المناظرين ويصير اختيار الحجة الذهبية شمل الجواز
تنبيه العوام وامرهم بتقتضى ما دانه ويجيبه مع الاعتصية فيما يحتاج اليه المكلفون ويثبت التكليف من جهة
ان الاصول القريب ثم قد تحوجل الاعتصبة في فروق مسائلها واغاليها الحجج ايضا تكليف الناس فيها وانما يجب
التحرز فيها والنظر والتدبر والتعصب لمعرفة الشبهات وطريقة دفعها كفاية لمن كان قابلا لذلك ومستعدا له
حراسة للدين البين وارعاما للتوت المحدثين والمبطلين ولا مدخلية لذلك فيما نحن بصدده في اصول الادلة
الدين مبنية على قواعد مضبوطة وضوابط محررة يحصل لمن جرب فيه برهة قليلة من الزمان ولم يقم دليل
على وجوب الزيد مما يقتضيه هذه الادلة بخلاف فروع الدين فانها متشتتة متفرقة مبنية على ادلة مختلفة
خفية لا مدخلية لادراك العقول فيها ويحتاج الى صرف جميع العمر او اغلبه فيها وهنا ان الوضوح يجب الاحتجاج الى
البيان والدين جعله الطلبة في امثال زماننا وسيلة الى اغراضهم من تحصيل الفقه واشتغالهم بتحصيل حكم النواشز
من الشايات والامراء مبين متمسكا بان معرفة الله تقدم على عبادة الله وطاعته ولا يمكن الا بتحصيل هذه
العلوم بعوض وما سمعوا من الرسل من كتاب الذي يورث في صدور الناس فيتابعون … في تحصيل هذه العلوم
متمسكا بانه من مقدمات الفقه لتوقف العلم بالاحكام الشرعية وذلك يتوقف على معرفة الشرع … الواجب الذي
به … شيئا وكلا ان يكون ذلك موجبا للمعرفة او موجبا للزيد فانها يتوقف معرفة الفقه والشرع
عليها نفس قد يصير موردا للزندقة والالحاد وقد يوجب كثيرا البعد عن ساحة الفقه والزيغ الندامة
الحسرة يوم التناد وربما يموت احدهم بعد مضي خمسين سنة من عمره او ستين ولم يعرف مسائل وضوءه وتحية
وصلوته والبس عليه في عبادة الامام عليه السلام … او … في الكتاب مع ذلك يستهزئون بالفقه ويعيرون
اهل الشرع فينبئهم انباء ما كانوا به يستهزءون وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون نعم من اساس
الشرع … واستعد للنظر في هذه المباحث فلا يجوز النظر فيها والتامل فيها من جهة الاطلاع على اصطلاح
لئلا يعجز عن كلماتهم ومناظراتهم حال البحث اذ لا ريب ان مزاولة العلم لا تتم الا مع معرفة ما يتولد وكل كلمة
من كلماتهم مبتنية على اصطلاح خاص عندهم واصل مؤسس عندهم ولم يكن العاقل عن هذه الاصطلاحات …
التحامل الجواب على وفق مسائلهم بخلاف الفاقد هذا من جهة عدم اقتدار المشرع على ذلك وهو كما ترى ان العالم
العاجز عن فهم اللغة التركية وتكلم الطفل الذي له سنتان او ثلث سنين في غاية السلطة فهذا الاشتغال
بالقدر الواجب كفاية مما تندفع به مخرق اهل الشبهة والاضلال الثامن انا نعلم ان اهل النبوة والائمة بل
الصحابة العارفين اوقع في النفس مما تفيده هذه الادلة المدونة في علم الكلام اذ هي مبنية على مقدمات نظرية يكون
ايضا قاطعة رفع شكوك او شبهات لا يخطر غيرها الاعنى ابداء ثم ويظهر الجواب عن ذلك بملاحظة ما …
ما يتعلق بالعصمة بل الفرد العارف يكون من باب الاستدلال غالب اتباع الاطلاقات الواقع …
ولنا هذا تقليدنا التاسع قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون ووجه الدلالة انها مختصة بكتابة …

بشريعة الانبياء … كما يدل عليه صدر الآية وثانيا نمنع ان العاقل المتمكن عن المعرفة ليس من اهل العلم وثالثا ان الآية
خطاب للمكلفين كافة فمقتضاها ان الذين لا يعلمون اسئلوا عن الذين يعلمون فاذا ارادنا شمول الآية للاصول
والفروع فيشمل جميع اهل المذاهب ولا ريب ان اهل العلم وعلماء الامم من اليهود هم الذين يعرفون ويحكمون
كما هو مقتضى سياق الآية عرفا وان قيل المراد غير المعلوم من كافة الناس فيجب ان يسئل اهل العلم …
الحق الواقعي وهذا يوجب تحسيسا في اهل الذكر ايضا مع الخاطبون مع ان المرجع الامر في تحصيل المجتهد والعلم
واهل الذكر لابد ان يكون موكولا الى انفسهم ولا يعني التقليد فيه ايضا الا بسبيل الاعتماد على الكلام في قوله
هذا فيكون نوعا من الاجتهاد فيكون ذلك رخصة لرجوع اليهود الى علمائهم والنصارى الى علمائهم وهذا الاستدلال
انما ينفع لمن يحرم النظر والا فالامر في الوجوب العيني واجاجر عن النظر وارادة الرخصة ليس باولى من تخصيص
العالم بالفروع مع ان التخصيص مقدم على المجاز ورابعا ان الظن لا يقاوم ما ذكرنا من الادلة على وجوب النظر
ثم ان هذا الاستدلال ايضا انما ينفع المناظرين المجتهدين من اهل الاستدلال في تحقيق الحال وارشاد المكلفين
وتنبيههم على مقتضى ما وجدوا كما اشرنا سابقا فان بعض افاضل المتأخرين اورد على القائلين بوجوب المعرفة
بالدليل على الاطلاق وجوها من الاعتراض لا بأس بايرادها الاول انه كيف يجوزون لمن لم يكن حاضرا عند
المعجزة العلم به الا بالاخبار بعنوان التواتر وكيف يحصل له العلم بتحقيقات الرجال الذين يحصل لهم التواتر
لكل احد وشتان من يحصل قدرا كاملا من العلم فيلزم الحرج ولو سلم كونه كوجود الهند ومكة فان العلم بآحاد
الائمة ومعجزاتهم وليس في الكتب الآن ما يحصل به التواتر لكل واحد منهم وكذا المعجزة المعروفة بالقرآن كونه معجزا
الا بعد تحصيل التواتر بالمعنى لبعض اهل العلم وكذا الكلام في اثبات العصمة مع ان فهم المعجزة وتمييزها عن السحر ليس
شأن كل احد سيما كل احد سيما اذا كان من جهة البلاغة والقرآن عامة العرب قلدوا خواصهم في ذلك اول
وقد ذكرنا انه لابد من توجيه الكلام المتقدم على اطلاق الكلام وتقييده بما يلزم منه … على اعلام الدولة
في الدلالة من جهة تكليف الغافل وتكليف ما لا يطاق ونحو ذلك ثم ان كان مراده تجويز التقليد المصطلح في الفروع
ايضا الاعتماد على الظن الاجمالي وان لم يحصل الجزم له في نفس الامر ولا الظن الذي تطمئن به النفس ويزول به
الخوف فالعجز عما ذكره لا يدل على جواز الاكتفاء به وان اراد انه لا يجب الاستدلال بالادلة التفصيلية ومعرفة الجواب
على التفصيل في حصول الاطمئنان بمن كما ذكرنا وقد مر بيان ذلك ونقول هنا ان اثبات النبوة والامامة
لا تنحصر في ثبوت المعجزة بل طرق اخر مثل الافضلية بعد ثبوت لزومها بالدليل فاذا ثبت عنده لزوم الافضل
والنبي فيمكن ان يحصل له الجزم الذي تطمئن به النفس ويزول الخوف بمتابعة جماعة ممن يعتقد عليه … ولو كان
واحد منهم كانت حكايته بمنزلة الاستفتاء ولا يجوز اطلاق التقليد عليه فان المعيار في الجواز وعدم
الجواز هو الدليل لا الاطلاقات والاسم فاذا ثبت عند المكلف بدليل تام من عنده او بالاعتماد على احد …
يقول له احتمل لزوم بعث النبي ونصب الامام ثم بعد ذكره ان الواسطة بين الله وعباده لابد ان يكون امينا
معتمدا عليه افضل من كل من يجب … معصوما … من الزلل والخطاء واحب المكلف بذلك ثم
ذكر ان هذا المنحصر في هذا الزمان هو محمد بن عبد الله … فانه كان كذا في الخلافة وكذا في افعاله وكذا في خلقه

فيما ظهر من الحوادث وذكر هذه من الاحوال وقارن بذلك امورا وقرائن من حال هكذا الذي يجيء عليه
ان صادق في ذلك وانضم اليه من علم آخر مثله وهكذا فانكار امكان حصول الاطمئنان له بحيث يزول
الخوف عنه مكابرة غاية الامر انه ظن في نفس الامر وجزم عنده لكنه بحيث لو عرض له تشكيك من مشكك
فقد يحصل له احتمال الخلاف او الظن بالخلاف وهو لا يضره ما دام على جزمه عاملا على لوازمه من شئ آخر عليه
وهذا الذي يسميه اهل المعقول اعتقاد الرجحان وهو غير الظن عندهم وقد ذكرنا انه كاف في كثير الكلام
معرفة حال الائمة ع فان لحصول المعرفة لنا للعوام طرقا سوى معرفة خصوص المعجزة ومنها انه قد يكفيه
معرفة ان الدليل بعد رسول الله ص منحصر في نصب منهم من جعل الوصي بعده بعينه بلا واسطة فلانا ثم
من جعله فلانا وهذا حال هذه الجماعة وقولهم وطريقتهم وهذا حال هذا المخصص وطريقته وهذا حال
الجماعة الاخرى وطريقتهم ومقال الشخص الاخر نحوه ويحصل له مكان الجزم بصدق هذا القول الحق [illegible]
احدهما لما يراه موافقا لما يحكم به العقل الصريح ولا يلزم في صورة الاكتفاء بما ذكر عدم الاحتجاج وقد يحصل
لهم بعض مطالب احد المذهبين لكن قد يرى الاذعان بمذهب الامامية وحصل الجزم ولكن بقي في شبهة غيبة
امام الزمان عج او لم يحصل لها الاطمئنان بانه كيف يصير مخفي واجب الاطاعة من عند الله بقي ولا يعرفه شخص ولا
يمكنه الوصول اليه ابدا واشتبه عليهم فائدة ذلك واذا لم يمكن تحصيل الجزم بالتصور والادلة القائمة على
لزوم معصوم في كل عصر فيكفيه ان يلاحظ ان ثبوت احد المذهبين من طريق الامامية وما الذي لهم يتحقق
جزما فاذا حصل الجزم باختيار مذهب الامامية فيلزم الاذعان بذلك لعدم انفكاكه في نفس الامر عن ذلك
وان لم يبلغ عقله الى ادراك حقيقة الامر فحصر [illegible] واما نعم حكاية المعجزة عن جهتها فلا ريب في كون تكليف
[illegible] والزامهم يكون دليلا لمن دونهم فلعلهم اعتمدوا عليه والثاني تقرير المعصومين في اعتقاد
اتباعهم بعد نصب كل منهم عقيب الاخر فان العوام والاطفال والنسوان الناشئين منهم لا يمكن لهم العلم بالادلة
بالاخبار ولا يمكن غالبا بل لا يحصل عادة حصول التواتر لهم كما اشرنا سابقا فلا محالة انهم ع قرروهم على التقليد
ويظهر الكلام فيه تماما ولا ينحصر طريقة الجزم في مشاهدة المعجزة او استماع النص المصرح المتواتر والحاصل
ان المراد بكفاية الجزم الذي ذكرنا والاطمئنان الذي بينا فهو الوفاق ويدل عليه العقل والتقرير وغيرهما
وان اراد كفاية التقليد بالمعنى المصطلح اعني الظن الاجمالي المقرون باحتمال الخلاف الذي لا يرتفع الخوف
الثالث انه على هذا يلزم كون المشتغلين في النظر اذا لم يبلغوا بعد غاية وماتوا كانوا مخلدين في
النار انهم لا يريدون ذلك للزوم التكليف بالمحال ولا ريب انهم في هذا الحال معذورون نعم يظهر مما نقل
عن السيد [illegible] ذلك ولا بد من تاويله ولعله نظير [illegible] ان الايمان على صنفين مستقر ومستودع
وتشهد له الاخبار الواردة في تفسير قوله تعالى فمستقر ومستودع وكل من كان ايمانه ماخوذا عن الادلة
بل عن ماخذ غير [illegible] والتقليد والائمة ع كانوا يعاملون معاملة المؤمنين وورد في جمع انهم [illegible]
باخذ ايمانهم [illegible] لما تزلزل [illegible] ان ايمانهم يبقى لهم لو [illegible] في المسألة عن ابيه
اقول اختلف المتكلمون في جواز زوال الايمان وعدمه والاكثرون على الاول للآيات الكثيرة مثل قوله تعالى

ان الذين كفروا بعد ايمانهم ثم ازدادوا كفرا وقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ان تطيعوا فريقا من الذين اوتوا
الكتاب يردوكم بعد ايمانكم كافرين وقوله تعالى ان الذين ارتدوا على ادبارهم من بعد ما تبين لهم الهدى الشيطان
سول لهم الى غير ذلك من الآيات الكثيرة ونقل عن السيد وجماعة من اصحابنا انهم يقولون ان الارتداد
كاشف عن عدم الايمان الحقيقي واما لكونهم منافقين او تابعين للظن واولوا الآيات بارادة الايمان الظاهري
من الذين آمنوا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم وجعلوا الاحكام المذكورة في الشرع لمن يحكم عليه بالارتداد في ظاهر
الشرع فكما انه يحكم عليه بالايمان باظهاره وان لم يكن مؤمنا في الواقع فكذلك بالارتداد باوجهه وان لم يكن
الاصل مرتدا بل وان بقي على ايمانه الواقعي ايضا عند الله فهو عقوبة لهتك حرمة الشرع والتحقيق امكان زوال
الايمان اما بالجحود مع اليقين كما وقع من ابي جهل لعنه الله واضرابه وقد اشرنا سابقا وان لم يكن طريق الشبهة
لعدم كون جزمه بعنوان حق اليقين وقد بينا انه لا ينحصر الايمان فيه ولا يمكن حصوله عادة الا للمعصومين
والاوحدي من المؤمنين الكمل الذي لا يخرج الزمان بمثله الا في غاية الندرة بل يحصل الا ان يطمئن به النفس سيما
اذا لم يكن عنده احتمال النقيض والايمان الطلب الذي [illegible] مبني على ذلك والاخبار الواردة في العاريين والمستودعين
كما تشهد عليه ما ورد في الادعية من الاستعاذة بالله من مضلات الفتن فان ذلك من المعصومين وان لم
يكن بعنوان الحقيقة فلا ريب ان مرادهم تعليم سائر المؤمنين ولا معنى له مع عدم الامكان والحاصل انه قد
بينا ان للايمان مراتب والدرجات متعددة والناس مختلفون فيها وكلهم مؤمنون وما ورد في الآيات والاخبار
الدالة على زوال وارده على نفس الامر الا على مرتبه من يحكم بايمانه ظاهرا ولا داعي الى تاويله ما لم يقم البرهان
على اشتراط حق اليقين في الايمان كل الناس فهذه الظواهر كلها دليل على كفاية مجرد الاطمئنان النفسي في الاسلام
يتحقق الزوال [illegible] مصداق لهذه الآيات والاخبار ومناط الاستدلال باخبار العاريين والمستودعين
انهم كانوا يعاملون مع المنافقين ايضا معاملة المؤمنين كما يدل عليه رواية عيسى [illegible] الدالة على ارتداد الانام
الا اولا بحجة ابن الخطاب ثم امره بلعنه [illegible] عن عدم الفرق بين مراتب المكلفين في الفهم
لان اثبات عينية الصفات واثبات المجرد ونفي الرؤية وعدم صدور القبيح ليس شان كل احد من [illegible]
سائر [illegible] انما [illegible] بعد جهد جهيد كانوا في خدمتهم ايضا يستشهدون امثال ذلك [illegible]
حديث [illegible] وهو كما ذكره وقد اشرنا اليه وسيجيء زيادة لذلك ايضا السادس ان الشيخ في
كتاب الغيبة عن الصادق ع ان جماعة يقال لهم الحقية وهم الذين يقسمون بحق علي ع لحبهم اياه ولا يدرون حقه
وفضله وهم يدخلون الجنة فان [illegible] هؤلاء [illegible] الشيعة او من مقلدي اهل السنة فلا دلالة [illegible]
كل من لا يعتقد بامامة الائمة يدخلون النار اولى لابد من حمل هذه الرواية وما شابهها على ان الغافل غير
المقصر لا يمنع منه ذلك كما اشرنا سابقا تتميم هذا المقام يستدعي رسم مباحث الاول ان المراد بالدليل
عند من يقول بوجوب المعرفة بالدليل لا بالتقليد هو ما اصطلح عليه الاصوليون من انه ما يمكن التوصل بصحيح النظر
فيه الى مطلوب خبري سواء كان امرا او مركبا خلافا للمنطقيين حيث يشترطون في الدليل تركيب القضايا فالعالم
عند الاصوليين دليل اثبات الصانع وعند المنطقيين العالم حادث وكل حادث له صانع ولذلك تراهم يقولون

بالادلة الفقهية الكتاب والسنة ونحوها وقيل الامكان لادخال الدليل الذي يعقل فلا يشترط فعلية التوصل
في اطلاق الدليل وقيل الخبري لاخراج الحد وهو يشمل الامارة ايضا واما عند المنطقيين فهو قولان فصاعدا
يستلزم لذاته قولا اخر وذلك يختص بالبرهان لعدم استلزام غيره شيئا لذاته لعدم العلاقة بين المقدمات
الظنية ونتايجها فقد يزول الظن ويبقى سببه كما يشاهد في حصول الظن بنزول الغيث عند الغيم
الرطب ثم يظهر خلافه مع بقائه وقد يبقى بعد الاستلزام ويوجد ذلك فصاعدا يكون عند اخر ليدخل الصناعات
الخمس البرهانيات والجدليات والخطابيات والشعريات والمغالطات والاستقراء والتمثيل واورد على ذلك
بان الاستلزام لا يتوقف على تحقق الملزوم ولا اللازم وكيف الاستدلال القياس الصحيح الصورة للنتيجة
فالمعنى انه لو تحقق الاول لتحقق الثاني وهذا يشمل جميع الصناعات ومالا درجه المنطقيون في تعريف القياس
من قولهم يستلزم لذاته قولا اخر تنبيها على عدم اشتراط صدقية المقدمات في تحقيق القياس من حيث هو ثم ان
الاصوليين الدليل على المفرد اصطلاح والا فلا يمكن اثبات الحكم الخبري الا بقضية فان الدليل من حيث
هو يتوصل به الى ثبوت الحكم به للمحكوم عليه لابد فيه من ملزوم للمحكوم به يكون ثابتا للمحكوم عليه ليستقل
الذهن منه الى المحكوم عليه ويلزم من ثبوت ذلك الملزوم للمحكوم عليه هي الصغرى واعتبار المقدمتين في تعريف
مصرح به وفي اصطلاح الاصوليين مندرج في صحيح النظر اذا عرفت هذا فاعلم ان المراد بصحيح النظر الصحيح
عند المستدل والمراد بالنظر الفكر في المعلومات ليحصل المجهول فان الفكر في العالم بانه متغير وكل متغير حادث
يوجب الوصول الى ان العالم حادث فالفكر في المفردات حقيقة هو ترتيبها ترتيبا موصلا الى المطلوب وهذا هو المراد
بقولهم ان العالم دليل وجود الصانع لان المفرد من حيث انه مفرد موصل الى التصديق اذ لا ريب ان مجرد تصور
لا يوجب الوصول الى معرفة وكذلك الكلام في قولهم ان الدخان يدل على النار فان مجرد تصور الدخان
واحساسه لا يدل على النار بل من حيث انه من اجزاء الخشبية المتصاعدة من الحطب لمجاورة النار غاية الامر
ان بعض الانتقالات اقرب من بعض وبعضها يصير الى حد لا ينفك عن مبادي حصولها لكثرة الممارسة
ذلك الدلالات الطبيعية واما الدلالات الوضعية فلها جهتان احدهما في مباحث الخاص والعام احدهما
تصورية والاخرى تصديقية فالمعنى ان اللفظ الموضوع له يحضر الشيء الموضوع وهو معناه التصوري
والتصديقي بان ذلك هو المعنى الذي وضع له ذلك الشيء هو معناه التصديقي وهو لا يحصل من الوضع
الدور كما اشرنا وبينا ان الغرض من وضع الالفاظ لعل التركيب لا تفهيم المعاني [illegible] يمكن تحصيل التصديق
بارادة الالفاظ او الناس ذلك المعنى نظرا الى قاعدة الاستعمال كما بينا وهو بهذا الاعتبار معلول الفضيتين
ودلالة مقدمتي البرهان على النتيجة ايضا دلالة عقلية لانه لابد من العلم به العلم بالنتيجة وهو معنى
ولا فرق بين دلالة العالم على الصانع ودلالة الدخان على النار من حيث انه يحصل [illegible] في كل منهما باعتبار
القضايا المتلازمة فيها الى مطلوب جزئي ثم ان الاستدلال والانتقال من المبادي الى العلم ايختص باهل
النظر ويترتب المقدمات المرعيا بعلم المنطق وشرائط البرهان والا لم يحصل لاحد من الناس يقين بمعجزة نبي
من الغيبان الغني عن البيان ان كل الناس يعتبرون بيقينياتهم وظنياتهم ويستندون اعتقاداتهم و

اذعاناتهم في امورها بهم الى تلك المبادي التي هي من المعلومات قام بعض العالم بها التزيهها وذلك لا يوجب عدم
العلم بها فقد تريهم يفرون من محتمل الحائط المائل محافظة للحيوة وذلك مبتني على ان في ذهنه من ان هذا الحائط
مائل وكل مايل يترقب سقوطه ولكن لا يتذكر حين الفرار هذه المقدمات ولا يميزها في ذهنه هذا الترتيب التفصيل
حتى يقال انه استدلال بالبرهان المنطقي التفصيلي بل هو استدلال بذلك البرهان اجمالا فالداعي الى الفرار هو
اجمال المقدمتين لا تفصيلها ولا نقول ان الباعث على الفرار هو ملاحظة محض الجدار الخاص فاذا طولب ذلك الفار
بدليل الفرار واخذ بانه لا يعرف البرهان المنطقي وشرائطها فكيف حصل العلم او الظن بذلك لضحك العقلاء
بذلك الطالب الاحمق بل هذا الكلام يضحك منه الثكلى في المطالب العقلية مقتنا فيه وكلها مبتنية على المبادي
لها بل لا استبعاد ان نقول بوجود تلك المبادي وحصولها للبهائم فلاحظ الكلب الذي يحبث على الارض لرفع جراحه
بزو الظان ان الداعي له على ذلك هو المقدمات بعينه هذا الشخص يريد ان يضربني وكل من يريد ضربي يجب
الفرار منه وتخصيص العارف والمتيقن بها بالدليل التفصيلي دون ساير المطالب العقلية لا وجه له اذ ذلك
ليس من الامور المقيدة به حتى يحتمل بالتصريح عدم بقي على الجزم والظن ايضا وهذا هو المراد بالدليل الاجمالي وان شئت
توضيح الحال فنشرح حال العلم بالعمل والدليل على النية فكما ان المحقق في نية العمل هو الداعي الى الفعل المخطر
بالبال فكذلك فيما نحن فيه الباعث على حصول العلم هو المبادي الحاصلة في النفس وان لم يخطرها تفصيلا بالبال
بهذا الحد التفصيلي الخاص واما قولنا فيما سبق من كفاية ما تطمئن اليه النفس هو مقدار دلالة الدليل لا يلبس
ذلك هذا الامر من الدليل وليس ذلك معنى الدليل الاجمالي وتفسيره كما يتوهم وبعبارة اخرى اذا سئل سائل
هل يجب ان يفيد اليقين اعني الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع او يكفي مطلق الجزم او يكفي الظن فنقول يكفي
ما تطمئن به النفس على التفصيل الذي مر وتنقيح وجهه ولما ذكرنا في بيان الدليل الاجمالي نظير كلام من
مثل في المقام ان كفاية الدليل الاجمالي بقول الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام يدل على المسير أسماء ذات
ابراج وارض ذات فجاج لا يدلان على اللطيف الخبير وما قد يتوهم في توجيه الاستدلال التفصيلي مع العلم بشرايط
البرهان المنطقي وكيفية الترتيب اخذ النتيجة تفصيلا وانه لا يمكن تحصيل العلم من ملاحظة الاثر بالموثر كما
المصنوع بالصانع الا ما ذكره هو من غرايب القول واغرب منه ما يدعو الحكم المتوهم الى المناقشة في المثال
المذكور وان استدلال الاعرابي باطل لانه قياس مع الفارق لان اثار الممكنات بديهي الدلالة على الممكن بخلاف اثار
الواجب فان كون البعرة فعلا واثرا من الحيوان وكون الفعل محتاج الى فاعل ايضا بديهي بخلاف دلالة السماء على انه
اثر كون السماء اثرا نظري موقوف على بيان انه ممكن وكل ممكن اثر وكلاهما نظريان وفيه لو سلم كون كل اثار
الممكنات بديهية الاثر فانا قد نتردد في كون بر واقعة في قلة الجبل ومغارة واقعة فيها من فعل الفاعل
او فعل الممكن ولا فرق بين هذا وبين نفس الجبل في انهما محتاجان الى موثر ولكن نعلم بالتجربة والشواهد الظاهرة
بان الاجسام ليست من خلق العباد نتردد في البئرين كونهما اثر الواجب او الممكن بخلاف اصل الجبل ورداية
البئر اثر الممكن لا ينفي الحكم يكون ما نحن فيه بل لا يحتاج اثبات كون هذا النوع من البئر ومخصها اثر الممكن فعلا
الى الدليل وانما يدل على موثر ما لا خصوص الممكن فنقول ان ذلك البئر اما كونه اثرا او فعلا بديهيا او نظريا

فان كان نظريا فلا يبعد في ذلك امر كل اثر الممكن به بين الاثر وان كان بديهيا فضلا عن ان يبقى اثر الواجب ايضا فقد يكون بديهي الاثر انما الكلام في تعيين المؤثرات والجاعل لهما ومن هذا القبيل الموالاة المصنوع والمراد المصنوع مع اندراجها في اراده بعض اثار الممكن بلا نزاع ويحكم بان لها صانعا مثل بعض الالات المصنوعة لمعرفة الساعة والقوالب التتبع يقتضي الحكم بالقياس اثار افراد الممكنات فيلحق بها بدفع اصل كلام المتوهم ويثبت الحكم اذ به ان الفرق الحاصل بالاستقراء حصل الحكم بان بعض الاشياء اثر الواجب وبعضها اثر الممكن فان الفرق بين الاثرين من حيث كونهما اثرين يستلزم تصور اثريتهما وان لم يستلزم تصورهما بما اثريتهما وبذلك ظهر ايضا ان كثيرا من اثار الممكنات نظري الاثرية استفيد من الاستقراء والتتبع المحتاج الى النظر وثانيا نقول ان البق والذباب الطائر والصغار والديدان القليلة الاعمار المسبوقة بالعدم الملحوقة به يمكن وان بالبديهة ودلالتها على انها اثر وكذلك المحتاج الى مؤثر واذا الحق به عدم رؤية صدورها عن ممكن يحكم بان موثرها غير الممكن وحاصل استدلال الاعرابي ان الاثار التي يعلم بالقياس سنخ اثار الممكنات اذا كان لا يمكن حصولها في الخارج بدون مؤثر كالبعرة واثر الاقدام وحركة دواب البحر فتلك الاثار التي يعلم انها ليست من قدرة الممكنات كخلق الحيوانات والنباتات وقاطبة الاجسام … الاعرابي والعجز الاستدلال بالبعرة حيث انه يريد ان يكون التدوير … تحريك ان التحريك … اولى … فان تحقق الامور الممكنة الغريبة العجيبة العوز في الخارج بلا مؤثر والامر اغرب من تحقق الامور … كالبعرة واثر القدم لاستلزام الاول الترجيح بلا مرجح الترجيح الثاني اذ كل دقيقة منها يحتاج الى تاثير … التاثيرات اغرب حصولا في الخارج من حصول تاثير قليل ثالثا لم يقل ان المصنوع بذاته يدل على الصانع بل باعتبار نظيره من المعتبرات كما اشرنا نعم قد يكون بعض المصنوعات الاعلى الصانع … من جهة … الحكمة التي … فذلك ابدا لا يخرج عن قياس … والحاصل ان الباعث على العلم … علم … والتام … المنطق وقواعد البرهان … مبادي … البديهة … استفادة المجهولات واستعلامها من المعلومات على القواعد المنطقية في نفس الامر وحصولها من جهتها … معرفة القرائن على التفصيل كما اشرنا سابقا وليس حال المنطق الا حال العروض فان من له طبع موزون لا معرفة له بحال البحور والتقطيعات ياتي بالاشعار الموزونة … ولا يحتاج الى … قواعده وكيفية … حال … وكذا حال الفصاحة والبلاغة فان اهل البادية ربما لم يسمع احدهم اسم الاستعارة فضلا عن المصرحة والمكنية والكناية والتخييل والترشيح والتجريد ولا شيئا من قواعد المحسنات اللفظية والمعنوية مع الجناس … الطباق والايهام والتشبيه … وذلك ياتي بكلام مشتمل على جميع هذه الامور واحتياج اليه لفاقد الطبع … مشتركة بين الجاهلين لتلك القواعد … والحاصل ان العوام قاطبة يستدلون في امور معاشهم ومقاصدهم الدقيقة بالبراهين الصحيحة مع عدم تفطنهم بان تلك البراهين … في انفسهم … مع عدم علمهم بان علمهم ناش عن ذلك … مع انك لا تعرف المنطق وربما نقول بان البعرة يعني جنس البعرة … فان …

قد يطلق حب الرمان ويراد هذا النوع من الحب المقابل لحب العنب من دون ملاحظة اضافته الى الرمان وقد يطلق الحاصل من رمان خاص وقد يطلق ويراد ان هذا حب خرج من الرمان فتلاحظ الاضافة ويتضح هذا بانضمام الى المخاطب فعلى الاول لا يستلزم الاضافة كون المخاطب لكل الرمان بخلاف الاخر … بالدلالة ومراد الاعرابي الاستدلال هو الانتقال بالمعنى الثاني لكن مع حيث الاضافة فقد يحصل الانتقال من الحب الى الرمان وقد يحصل الانتقال من حب الرمان الى الرمان وكذلك حال الجملة ومراد الاعرابي الانتقال من الجملة الى البعير لا من جملة الى البعير فلعل يتوهم المتوهم مبنى على ان الاعرابي ينتقل من جملة البعير بمعنى العلم الى البعير فالاثر يدل على ان جملة البعير … فيحصل له … جملة الابعير ولا بعير وان جملة البعير لا جملة الغنم والبقر المعنى … هو مراد الاعرابي او مراده ان وجود جملة البعير يمكن ان يستدل به على وجود بعير صدرت هذه منه وان الجملة لم يحصل بذاتها ولم توجد من قبل نفسها لا ان هذه جملة بعير لا جملة غنم بالمعنى العلمي فليفهم ذلك الثاني قال الحق في المعارج بعد اقامة الادلة على عدم جواز التقليد في الاصول عقلا ونقلا واذا ثبت انه غير جائز … هذا الخطاء موضوع عنه قال الشيخ ابو جعفر نعم وخالفه الاكثرون واحتج بانفاق فقهاء الاعصار على الحكم الفاسق مع العلم بكونه لا يعلم تحرير العقائد بالادلة القاطعة لايف بقبول الشهادة انما كان لانهم يعرفون اوائل الادلة وهو سهل المأخذ لانا نقول انه كان ذلك حاصلا لكل مكلف لم يبق من يوصف بالمؤاخذة … وان لم يكن معلوما لكل مكلف لزم ان يكون الحكم بالشهادة موقوفا على العلم … تلك الادلة الشافعة لكن الحكم … كان يحكم … بتعلم الامور الشرعية اللازمة كالصلوة وما اشبهها انتهى كلامه اقول وهذه الكلمات للكلام ما يظهر من كلامه في الباب الحادي عشر وكلام الشهيد … في الالفية وغيرها عدم تحقق الايمان مع التقليد ويظهر … الشيخ ان الاستدلال واجب على حدة … الاكتفاء في اصل الايمان يعني الايمان يتحقق بالتقليد وان كان تاركه للاستدلال مخطئا … وعلى هذا نقول فيتبين ان الاسلام والايمان معنيين احدهما ما يعامل به معاملة المسلمين … الايمان … مما ينفع في الاخرة وهو الايمان الحقيقي فان كان مراد الشيخ بالعفو عن هذا الاثم انه لا يؤاخذه في ترك … الاخرة فيلزم منه ان لا يتوقف الايمان الحقيقي على الاستدلال وان كان مراده انه لا يضر بترك الاستدلال بالايمان الظاهري ولا يضر بالعدالة وان كان يعاقب في الاخرة بترك … فما يرد عليه … ان الاول … موضوع المسئلة هو الايمان الذي في تحصيل الخطاء في الحقيقة الثاني ان المعتبر في العدالة هو الايمان الحقيقي لا ان يكتفى فيها بظاهر الاسلام … في المقام على ما ذهب اليه الشيخ وتوجيه مقصوده ان وجوب الاجتهاد والنظر … انما … تحصيل اليقين … من الشك والظن … الاخرى والوصول الى ما هو الحق فانهم لما بنوا امرهم على وجوب العلم في اصول العقائد كل زمان الى ان آل الامر الى دين الاسلام وصار العلم به … الا … لكل … عدم الانفكاك عن النظر والاجتهاد المزوم تكليف ما لا يطاق … وجوب النظر والاجتهاد انما هو ليتوصل الى الاسلام عن سائر الاديان … الاخر … به عن سائر الاديان … الوجوب التوصل الى ما هو الحق من الاديان وانما … الاخرى … العلم واليقين … الشك … التوصل الى العلم قد يحصل

بين آخر يعني من هذه الجهة سقط عن المكلف بالتوصل الى الواجب الاول ان كان ما توصل به الى حرام كالشرا
النظر في مباحث الانوار فاذا امكن الوصول الى الاسلام وما يشبهه بالجزم الحاصل من التقليد سقط اعتبار وجوب
التوصل الى الاسلام وبقي اعتبار وجوبه الآخر فزاد الشيخ ره من كون هذا الخطاب موجبا عنه انه لا يوجب
انقلاب مما بالنسق وذلك مثل ان اخراج الماء من البئر لاجل الوضوء واجب توصلي حيث انه لا ينحصر الاخرجية
الغم فاذا اتفق ان المكلف عصى وتكاسل عن ذلك فاذا ما جدها بالماء عند ذلك وتوضأ وصلى فلا مانع من القول
بعدم المؤاخذة على ترك ذلك الواجب كما قال تقدم المؤاخذة على تركه مع كونه واجبا لاجل عدم تحصيل اليقين من حيث
هدايته واستدل على مطلبه بالطريقة المستمرة الجارية مجرى الاجماع كما ان الى آخر ما سنذكره انه فان الكلام
في هذه المسألة اما على نفس الاصول في مقابلة الفروع واما على خصوص الاصول التي هي اصل دين الاسلام فخطاب
كل المكلفين بالنظر والاجتهاد والمجتنبين تحصيل الاسلام ودليل الاداء الى الاسلام وخطاب المسلمين خاصة به لاجل تحصيل
اليقين والفلاح من الزلل وعدم الانحراف بسائر الاديان وكذا الكلام في سائر الزمان بالنسبة الى المدعي
المعقول فيه فقد لم يجب الاجتهاد في اصول الدين بعين تم لجميع الاديان مع قطع النظر عن دين خاص وطريقة خاصة
وان كانت غاية من الماهر الحق المقصد ومن لم يجب العلم باصول الدين بعين يجزم باصول الاسلام وكذا كل دين معتبر
في زمانه الخاص عن تحريم هذا الواجب يحصل هذا الخطاب موضع بعين يحصل انه بالاسلام بل باحضرته فان الشيخ
من وجه والعفو عنه في الآخرة الخ فلا بد ان نقول ان ترك هذا الواجب صغيرة بكثرتها ترك الكبائر وان اراد
العفو عنه في الدنيا بعض انه اراد المعنى الاول هذا ان اردنا من لفظ الخطأ المعصية وان اردنا الخطأ مقابل الصحيح
الكلام بالغافلين من المقلدين وهو الغالب منهم ولكنه لا يلائم الاستدلال بطريقة العلماء وخلاف ما ذكره الشيخ
انه كما سنشير وان كان في العفو كما انه صرح بعدم المؤاخذة من اخذ الدين بالتقليد جهلا اذا وافق الحق كما
سنذكر انه هذا غاية توجيه كلام الشيخ واوله هو الذي رأيته في العدة قد ابنا على قال له … موضعا
الاول ما ذكره في ذكر صفات المفتي والمستفتي فانه بعد ما ذكر عدم جواز التقليد في الاصول واستدل على جواز
التقليد في الفروع بالطريقة المستمرة وعمل اصحاب الائمة وتقريرهم عليهم على ذلك واورد عليه ان طريقتهم انهم
كانت تقرير المقلدين في الاصول على تقليدهم وعدم قطع الموالاة عنهم وعدم النكير عليهم واجاب عنه قال اولا بان
الذي يقوى في نفسي ان المقلد للحق في اصول الديانات وان كان مخطئا في تقليده غير مؤاخذ به وانه معفو عنه
وانما قلنا ذلك لمثل هذه الطريقة التي قد … لانا لم نجد احدا من الطائفة ولا من الائمة قطع موالاة من سمع
قولهم واعتقد مثل اعتقادهم وان لم يستند ذلك الى حجة عقل او شرع ولكن لا يجوز ان يقول ان ذلك لا يجوز لانه
يجوز ايضا الاعراب بالاوس ان يكون جهلا وذلك لان الاثر لا يرد بالجهنمية … ذلك لان هذا المقلد لا يمكنه ان يعلم
ان ذلك سائغ له فهو خائف من الاقدام على ذلك ولا يمكنه ايضا ان يعلم سقوط العقاب عنه فيستديم الاعتقاد
لانه انما يمكنه ان يعلم ذلك اذا عرف الاصول وقد فرضنا انه مقلد في ذلك كله فكيف يعلم اسقاط العقاب فيكون
مغريا باعتقاده الذي لا يأمن كونه جهلا او باستدامته وانما يعلم ذلك غيره من العلماء الذين حصل لهم العلم بالاصول وسبروا احوالهم
وان العلماء لم يقطعوا موالاتهم ولا انكروا عليهم ولم يسع ذلك لهم الا بعد العلم بسقوط العقاب عنهم وذلك يخرجه من

باب

باب الاغراء وهذا القدر كاف في الكتاب انتهى وتوضيح ما ذكرناه انه لا يجوز التقليد في الاصول اذا كان المكلف
لا يعلم به انما على جهله وتفصيل ومن جملة ذلك قرع على ذلك انه فليس بمكلف بحال والموضع الثاني ما ذكره في
اخبار الآحاد قال فان قيل كيف تعولون على هذه الاخبار واكثر رواتها المجبرة والمشبهة والمقلدة والغلاة والواقفية
الى ان قال واما ما يرويه المقلدة فالصحيح الذي اعتقده ان المقلد للحق وان كان مخطئا في الاصل معفو عنه
ولا احكم فيه بحكم الفساق فلا يلزم على هذا ترك ما نقلوه على ان ما اشاروا اليه لا نسلم انهم كلهم مقلدة بل لا يمتنع ان
يكونوا عالمين بالدليل على سبيل الجملة كما يقول به جماعة اهل العدل في كثير من اهل الاصوات والعامة وليس
من حيث يتعذر عليهم ايراد الحجة على ذلك ينبغي ان يكونوا غير عالمين لان ايراد الحجج والمناظرة صناعة وليس
يقف حصول المعرفة على حصولها كما قلناه في اصحاب الجمل الى آخر ما ذكره فاقول يرد على الشيخ اولا
ان كلامه ره يستلزم القول بان الاستدلال واجب آخر والمعرفة واجب آخر وليس تحت التكليف هو المعرفة الحاصلة
بالاستدلال كما يظهر من الاخبار ويمكن دفعه بان الشيخ يلتزم ذلك ولا يلزم من القول به مخالفة الاجماع والدليل
فالحق الثاني ان وضع الخطأ عن مقلدة اهل الحق دون غيرهم يستلزم الظلم والعبث لان المقلدين ان كانوا
غافلين عن وجوب النظر والاستدلال مطمئنين بالاخذ بدينهم كيف يكلفهم … في العقوبة فلا يلزم الظلم
بالموافقة على مقلدة غير اهل الحق كما اشار اليه الشيخ في آخر كلامه الاول لمقلدة اهل الحق وان كانوا ملتفتين
لوجوب الاستدلال ومع ذلك يتركون فهم مشاركون في ظلم الاختيار … بالوضع الفعل فمقلدة اهل
الحق اخذوا الحق باختيارهم لا بالاضطرار قلت ليس هذا الاختيار الا من جهة حسن الظن بهم واختيار جعل
حسن الظن مناطا الاختيار مشترك بين الفريقين فما وجه جعل ذلك في حقهم موجبا للخلود في الجنة وفي حق
الاغيار موجبا للخلود في النار اذ الفريقان كلاهما تاركان النظر لوجوب النظر والاستدلال اما بقيا على الحق
الثابت او بتزلزل الى منه … كل منهما … للحال الثابت في الاول هو حقا الاطمئنان الحاصل من حسن
الظن الموجود فيهما فيلزم … في الثاني تقصيرهما وعدم الاعتناء بامر دينهما وهما مشتركان في …
والاصابة الاتفاقية لا تقتضي شيئا مع انه لا يوجب اصابة بسبب التزلزل والقول بان الكفر هو الموجب للخلود
في النار لا عدم الاسلام وغاية الامر هنا عدم الاسلام في جانب المقلد للحق غير وجيه لان التابع … الكفر
هو عدم الاسلام اللازم وجوديا كما ذكره الاكثر … ان الكفر في جانب غير الحق غير متحقق …
عدم الاسلام وعدم الكفر وان الشيخ انه لا يضر بالعدالة وقبول الشهادة وهو من الاحكام الوضعية التي لا دخل
فيها للثواب والعقاب فهو … غير ظاهر كلامه لا يصح ايضا اذ العدالة مبنية على عدم الفسق الذي هو الخروج عن
الطاعة المستلزم للعقاب الثالث ان ما ذكره من تقرير الائمة والعلماء اياهم على تقليدهم يستلزم …
الكفر وان كان مراده من وجوب الاستدلال اثبته المؤكدة فهذا يلائم ما اختاره من الوجوب في هذا البحث ولا
يلائم العفو والوضع وان اراد الوجوب المصطلح فلا ريب ان ترك الواجب مما يجب التحرز عنه على الائمة والعلماء
وان كان المكلف جاهلا وغافلا لان فائدة البعث والامام العالم هو تكميل نفوس العامة وهدايتهم الى
بالابلاغ فكيف يسكت الائمة والعلماء عن ذلك مع الغفلة والجهالة فضلا عن التفطن والتنبيه …

ضعف ما يعفو عنه من لزوم الارتداد بالجهالة الرابع ان اجماعهم على عدم قطع الموالاة وقبول
الشهادة لا يدل على ان ترك هذا جائز عندهم فلعله كان لعدم تيسّر التقليد واكتفائهم بالاطمئنان الحاصل
لهم لكنه لعله كان لعدم من حالهم انهم يعرفون الادلة الاجمالية الممكن حصولها لاغلب الناس كما ترى في حكاية
العجوز والاعرابي وهناك وجوه اخر من الاحتمال لقبول الشهادة وعدم قطع الموالاة لا يمكن معها دعوى الاجماع على
ان القبول من جهة العفو والوضع سلمنا ان القضاة كانوا لا يعلمون بعلمهم بالواقعة او بالقرائن شهادتهم بمجامعة
القطع من القرائن او من جهة حدوث او تقية او نحو ذلك والحجة فيما نقل الا اذا ثبت بها اجماع وان لا دليل
الخامس ان ما ذكره من رفع الخطأ لا بد ان يختص بالعدول التاركين للكبائر فلا معنى للوضع ويرجع الى
عدم كونه معصية وهو عدول عن القول بعدم جواز التقليد فاطلاق القول بالوضع محل نظر واما ما ذكره
ففي كلامه اشارة الى الدليل العقلي مذهب الشيخ ره وفي كلامه مناقشة لانهما ذكرها والاستدلال الاخير الذي
في كلامه غير صحيح فان حكم النبي باسلام الاعرابي وعدم امره بالاستدلال لا يدل على عدم وجوب الاستدلال
لو لا العفو وانه ربما كان ذلك لكون التحصيل موهبة من حاله ان ايمانه كان من الدليل اما من جهة عقله او من
جهة او غير ذلك والحق قد بينا سابقا ان الحكم بالاسلام له معنيان احدهما لا يتوقف على الاذعان فضلا عن
الاستدلال فلعل الاكتفاء كان لادخاله في زمرة المسلمين اولا ثم تتميم ايمانه وتشديده على التدريج على
حسب اقتضاء المصالح وحاصل تفصيل احوال المكلفين ان الجاهل والغافل راسا او في كيفية الاخذ بالجهة
والفرق فيه بين المحق وغير المحق والفرق بينهما مخالف لقواعد العدل والايات والاخبار وقد بينا سابقا
وذكرنا ان الاحكام الثابتة للكفار في الدنيا لا تنافي عدم تعذيبهم على الكفر في الآخرة فهم من المرجون
فلعله يكلفهم في الآخرة وبعامل معهم بمقتضى حالهم وكذا ثبوت احكام الاسلام لمن اظهره وان لم يذعن
به في قلبه لا يقتضي ايمانا في عذابهم في الآخرة وقد اشرنا الى اطلاق كلام العلامة ره وغيره من العلماء
ان من ترك على غير الغافل والجاهل ومما يشهد بذلك ان بعض المتكلمين صرح بان التكليف بالمعارف انما يكون
اذا امكن سواء وصل الحد البلوغ الشرعي وتجاوز عنه بكثير ام لم يبلغ بعد وقال بعض الفقهاء ان وقت التكليف بالمعارف
هو البلوغ الشرعي في العبادات ويجب المبادرة بتحصيل المعارف في اول البلوغ وعن الشيخ ره ان التكليف
بالمعارف في الذكر انما هو بلوغ عشر سنين الا انه كان عاقلا والاخبار الدالة على رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم
دالة على ما ذكره بعض الفقهاء ومطابقة لاصل البراءة وقد يستشكل في الفرق بين الذكور والاناث في البلوغ
الحاصل بالسن مع انهما انتفى عنهما او اضعف نفعا وهذا الاشكال سيرد لزوم في الفروع والاصول
الجواب ان التكليف انما هو بحسب الوسع والطاقة والقدرة مع القابلية ولعل الحكمة تقتضي تعجيل العقل بالنسبة
عن لهن فعلمهن بعدم التكليف ابتداء في المفاسد من الذكور وان الذكور اقرب من الحمل والمشابهة
احوال القلوب احوال الاناث وتكليفهم مختلف بدلهم في تحصيل التدريب في امور المعاش وحسن تكميل الحكم
التجارب وبالجملة ما يفعله الحكيم مما يعلم من حكمته وان لم نتعلمها عقولنا والحق والتحقيق ان مراتب الايمان
مختلفة باختلاف استعدادات المكلفين وكل ميسر لما خلق له ولا يكلف الله نفسا الا وسعها ولا يكلفها الا ما اتاها

اما الجاهلات من هالك عن بينة ويحيى من حي عن بينة والايات والاخبار الدالة على رفع التكليف عن الجاهل والغافل
كثيرة كما ستطلع ان شاء الله بعد مباحث الادلة العقلية ولعل الجاهل غير الجاهل والقائل بمثل القول بعدم جواز التقليد ان كان بالمعنى
جازما به وعاملا بوجوب النظر بالكلية فلا استدلال مع الاصرار فهو ملاحق فاسق الا على قول الشيخ كما يشير القول بالكفر
كما يظهر من كلام العلامة وغيره بعيد غاية البعد ان اريد عدم الايمان الواقعي وان اريد به عدم الحكم بالايمان في
الدنيا فلا يصح جريانه لان ليس اولى من المنافق واما بدون الاصرار الرجوع الى الاستدلال فالحكم مستند الى الجاهل في
ان المقلد الجازم على القول بعدم جواز التقليد ينبغي ان يكون مؤمنا بما لم يحكم عليه ملة المؤمنين في الدنيا واما في
الآخرة فيمكن ان يكون من جملة المرجون لامر الله كما يرى الاشكال في المسلمين والاشكال في الفرق بين المقلد
الجاهل والعالم بوجوب النظر الى ذلك الترك عنادا فيوجب الحكم بالكفر في الدنيا والآخرة وكذلك هو كافر لادائه الى الترك عمدا
بناء واما العالم بوجوب النظر فهو محكوم في الدنيا بالكفر وعرفه في الآخرة لذنبها بطهرهم الظالمين واما القول بجواز التقليد
فلا اشكال في ايمان المسلم ان لم يكن المقلد في الحق الجازم به لحصول القسم من الايمان وهو الاطمئنان بالعقائد الحقة
بما كان للنفس من دون ملاحظة وجه حصولها اذ وجه الحصول لا ينحصر في البرهان والحدود ونحوها وهو مقتضى الاطلاقات
الاخبار والايات واما الظان فكذلك هو مسلم في الحكم ومرجو في الآخرة واما المقلد الجازم في الباطل دون المقلد
المحق ولا عنادا فيجري عليه احكام الكفر في الدنيا كما تقرر ولكنه مرجو في الآخرة لعدم اتمام الحجة عليه وكذلك الظان واما الغافل
المقصر فهو كافر في الدنيا والآخرة جازما كان او ظانا لا يعتبر احكام المقلد بل يلاحظها ولا يلاحظ ما فيه مما في المقلد
وفي تضاعيف الكلام يظهر لك حكم الفسق والكفر والايمان في الجميع واما المجتهدون فالمشهورات المصيب في العقليات
واحد والآخر مخطئ آثم وقد مرت الاشارة الى الكلام فيه وسيجيء في القانون الآتي انشاء الله الثالث المراد باصول
الدين هو اجزاء الايمان وهو عندنا ناحية وهي المعرفة بوجود الباري الواجب بالذات المستجمع لجميع الكمالات المنزه عن
النقائص ويرجع تفصيل هذا الاجمال الى الواجب لوجوده القادر المنزه عن الشريك والاحتياج وفعل القبيح واللغو
فيندرج في ذلك العدل والحكمة فلا حاجة الى ازدياد العدل الا لمزيد الاهتمام به ولذلك جعلوا احد الاصول الخمسة
ثم التصديق بنبوة نبينا صلى الله عليه وآله وما جاء به تفصيلا فيما علم واجمالا فيما لم يعلم والظاهر انه يجب تحصيل العلم بالتفصيل في
تحقق الايمان وان كان قد يجب كفاية لحفظ الشريعة والمراد بالاذعان الاجمالي ان يوطن نفسه بحيث على انه كل
لو اطلع عليه مما جاء به يذعن لو اطلع عليه وهكذا الكلام فيما علمه اجمالا من التفاصيل ولم يعلم كيفيته مثل الحساب
والصراط والميزان وامثال ذلك فيكفيه الاذعان بها في الجملة ولا يجب معرفة كيفيتها من اخبار الآحاد والحساب والصراط
فلنا يحكم العقل بضرورية في الجملة كما هو الظاهر الواضح وقد اشار اليه الكلام الاكبر حيث قال الخصم انما طلقنا الآية
الآية فيمكن ان يجعل اصل الجنة بالاستقلال اية لكون الاذعان بالمعاد تاما الا عن هذا اذا وردنا بالبيان
المبين البحث وان جعلنا الكلام في اصول الدين منه فلا يختص الكلام بنبينا صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام فان البحث عن وجوب النظر
في الاصول لا يختص بدين دون دين وزمان دون زمان وان النظر في جزئيات احوال النبي والامام مثل كونه
معصوما وكون نبينا خاتم الانبياء ويعوث على الثقلين وكذلك عصمة الائمة عليهم السلام وكونهم منصوبين بالنص لا
باختيار الناس وان علمهم لم يكن بالاجتهاد وان الارض لا تخلو من الحجة ونحو ذلك فيمكن فيه الاذعان الاجمالي

ويمكن ان يحكم بعدم العذاب من جهة الايمان وهو مقتضى ما حققنا سابقا والكافر في المرجون
سائر الفرق ايضا واما المقلد للحق الظان ان يوجب النظر المقصر فالظاهر معاملة في الدنيا معاملة المؤمنين وفي الآخرة هو
من المرجون لامر الله ايضا واما المقلد في الباطل الجازم به

ولا الاذعان بما لم يعلم يقينا في كيفيتها
الصور التفصيلية لكن انه ما جرى فيها جاء به الخبر الصحيح

ويكون الا بخصوص الجسم الملحق ان العقل قاطع به
في الجملة والشرع صادع بحسب الظاهر بالجسم

القدم والقوات الاكتفاء في الاكتفاء بالشهادتين ثبت انما هو لاندراج غيرهما فيهما كما يظهر على المتأمل سيما في اوائل الاسلام
فقد يختلف الحال بالنسبة الى الاشخاص والاحوال ففي زمان النبي ص كان التكليف الاول هو الاقرار بالشهادتين
وكان يحصل به الايمان لتضمنهما اجمالا لعدم الاحتياج عدم الحاجة بمعرفة الوصي ع وكون المعاد من لوازم الاعتقاد بالرسالة
وسائر العقائد كان يحصل لهم بعد ذلك بالتدريج ومن التأمل في ذلك يظهر حال زماننا اليه بالنسبة الى الجزئيات
المتعلقة بتمام الاصول الخمسة مثل معرفة التجرد وعدم امكان الرؤية وعدم الجسمية وعينية الصفات وعدم كون افعال
العباد مخلوقة لله تعالى وصفات النبي ص وصفات الامام ع وجزئيات احكام ما بعد الموت وتفاصيل وقائع المعاد فلا يجوز الحكم
بكفر من لم يجمع جميع المراتب في اوائل الامر حتى يتم عليه الحجة ويظهر له الحق ثم انهم جعلوا وجوب الاذعان بضروريات
الدين من اجزاء الايمان وانكارها كفرا ولا حاجة الى ذلك بعد حصول الاذعان بما جاء به النبي ص اجمالا والكلام في
الاستدلال والنظر في هذا الجزء يرجع الى الاجتهاد في النبوة اذ الدليل على حقيته وصدقه هو الدليل على حقيقته
ما علم انه مما جاء به ولكن الاشكال في تحقق ذلك وان الضروري يستلزم الكفر والضروريات اما من باب الاعتقادات واما
من باب الافعال والاعمال وفروع الاختلاف في كثير منها واكثرها مذكورة في كتب الفقهاء متفرقا وتحقيق الاشكال
في بعض ما فرغ منه مخالفنا لا يمنعه اهل الشرع ان الكون على كفر النصوص هل يجب عدم كونه مما انعقد القول فيه بيقين
لا اهل هل يوجب تكفيرهم ذهب الى خلافه ام لا ولما كان معيار التكفير في انكار الضروري هو انكار صدق النبي ص
لانه يكذبه بما يعلم انه اخبر كما يعلم ان المنكر علم ثبوته مما اخبر به لا يمكن تكفيره ومعرفة ان ذلك الشيء مما يعرفه كل
احد خلق في الدين ايضا من المسائل الاجتهادية ولذلك اختلف به العلماء في الضروريات فربما يدعي احدهم كون
شيء ضروريا بعنوان القطع ويحكم بعدمه وربما يحكم بكونه خلافه ضروريا وربما يقول بعضهم ان هذا
ضروري كحرمة تقبيل النساء الاجانب والتلذذ من الشهوة وحرمة الجمع بين الاختين وكون الرجم ناقضا
او يقول انه ضروري على احتمال مثل حرمة [illegible] رجحان [illegible] صلاة الرجم ورجحان القنوت [illegible] فالحكم
بكون شيء ضروريا من المسائل الاجتهادية فيجب على من يحكم بكفر احد من جهة انكار الضروري ان يعلم من حال المنكر
علم ثبوته من دين الرسول ص ويكره وهذا العلم انما يحصل بالحضور من حال المنكر او من اقراره او من جهة الحدس الحاصل
لعملاحظة حال المكلف وحال التكليف ولا ان يكون الحد قطعيا لئلا يبادر بتكفيرهم بمجرد سماع فتاوى ادرك الحق
بالشبهات فربما اظهر المنكر العذر واحتمل في حقه الشبهة فلا اشكال ومع ذلك نقول ان الاشتباه في كون المسألة من دين
النبي اما من جهة عدم الوصول اليه من جهة مانع من الاعتزال عن الاسلام بسبب اسر او نحوه او عدم حصول العلم بسبب
الاخبار واخفائها واما من جهة عدم فهم ذلك من كلامه وان بلغ الكلام حد التواتر والقطع فالاول مثل بعض
خصوصيات المعاد وكيفياتها الواردة من جهة اخبار الاحاد والمسائل التي لمن كان اسيرا بين الكفار والثاني مثل
كون المراد من جسمانية المعاد هو كونه من باب [illegible] المثال في حال الرؤيا كما يقول له الاشراقيون او كون المراد
ما ذكره الله في بيان المعاد بلفظ الجنة والنار والحور والقصور والثمار هو التشبيه والتقريب للافهام الظاهرة
والا فالمراد في الحقيقة هو اللذات والالام الروحانية الحاصلة للنفس بعد خراب البدن بسبب ما اكتسبته من الاعمال
الحسنة والسيئة في دار الدنيا كما يقول له الالهيون ومثل كون المراد من الاخبار الدالة على حدوث العالم هو الحدوث

فهو حكاه الاسلام والصوفية [illegible] كون ما فيه مطابقا للنفوس [illegible] في مقابلين احدهما ان صاح

[illegible]

الذاتي اما الاول فلا اشكال فيه اذا لم يصل اليه بحيث يفيد العلم واما الثاني فمن الراسخة العظيمة المرتبة الكبرى
فالظاهر ان حكمهم عدم التقصير في الاجتهاد وادى بهم النظر الى ذلك فلا يجوز تكفيرهم ولا هم يعذبون في الاخرة بذلك
الا عدم التعذيب في الاخرة فقد لا يدوم النظر على الله كما بينا سابقا واما عدم التكفير وعدم ترتب احكام الكفر عليهم
في الدنيا فلان المعاد [illegible] الاصول الخمسة والاستقلال مثلا هو مطلق المعاد الذي يمكن ان يستدل عليه بالعقل
او مع انضمام العقد بالسمع من الشرع اليه واما خصوص الجسماني فالحكم بكفر منكره انما هو من جهة استلزام انكار الشرع
بدعوى كونه ضروريا منه وان المنكر يعلم انه دينه ويكره وقد عرفت عدم علمه بذلك فان قلت انه قصر في
النظر بسبب التربي بالشرع في قلبه قواعد الحكمة وحب ما فيه من خرافاتهم فقد سبب هذه الشبهة لا يفهم من كلام النبي ص ذلك ويحمله
على ما فهمه قلت مع ان هذا خلاف المفروض انما يستلزم ذلك فسقه من حيث التقصير في فهم الكلام وعدم العمل
على مقتضاه في العلم او العمل لا الكفر المستلزم لانكار ما قاله النبي ص مع علمه بانه مما قاله والحاصل ان اصول الدين
لبعضها من اصول الدين بالاستقلال وبعضها من جهة ان انكاره يستلزم انكار اصل من اصول الدين فالايمان بالله
والرسول ص واليوم الآخر في الجملة هو اصل الايمان ومن فروع هذه الاصول الايمان بما علم صدوره من الله ورسوله
على ما كان او مجملا ثم اسمع لما يتلى عليك في تحقيق هذا المقام لئلا يختلط عليك الامر في فهم ضروري الدين
تعيين معياره وملاحظة ما له مع ما دل العقل على خلافه فنقول ان الضرورة انما تحصل من تواتر الاخبار الذي يحصل
البديهة له ويحصل بالتسامع والتظافر وكثرة اخبار البلدان والتلقي من جيل الى جيل كما اشرنا في مبحث الخبر المتواتر
وما يلحق الثبات بالبديهة من دين نبينا ص اكثرها من باب التواتر والتسامع والتظافر فان علمنا بوجوب الصلوات
الخمس في دين نبينا انما حصل من ملاحظة فعل الناس ونسبتهم ذلك الى الدين ص ثم لم ينقل هذه الطبقة من سلفهم وهكذا
الى زمان النبي ص على شرائط التواتر بل لم يبلغ بنقله واحد عن طريق واحد البدء اليه فضلا عن التواتر وكان الامر
قد يصير ضروريا فعد بعض العقائد انه ضروري فقد ترى الائمة عوامهم وخواصهم يقولون ان بعد الموت جنة
وجنة ونارا وحورا وقصورا ويريدون به ما يفهمونه من ظواهره فان اصلها الى الالفاظ الواردة في الكتاب والسنة
المتواترة حقا الاحاد والحصر يحصل لنا القطع بان ذلك دين نبينا ص قال ان الحيوة بعد الموت او الاخرة ولا نار
مع علمنا ان هذا القول صادر عن النبي ص فهو مكذب له جزما [illegible] ثم من يقول ان كل ما اخبر به النبي ص حق ولكن
ما يفهمه العوام ويعتقدونه انما هو مطابق لبعض الخواص دون جميعهم وان هنا جماعة كثيرا من غير العوام من الخواص
يعتقدون بذلك لله اجمالا لكنهم يقولون المراد من تلك الظواهر هو التشبيه والتمثيل كما تقدم وان ما فهمه القوم مطابق
لبعض الخواص لا بجهة [illegible] فنقول ان الحجة في فهم الكلام هو مطابقة تفاهم المخاطبين
ومقتضى الحكمة ان الرسول ص المبعوث على الكافة يتكلم على متفاهم الكافة وحمله الايات والاخبار على ظواهرها [illegible] بكلام
كان لبعضهم [illegible] تلك الظواهر منهما ونقلوه الى الطبقة الاخرى [illegible] ذلك ملتفتين اليهم ما مقاصدهما الا ان يكون
ارباب الذهن ما ينبغي في الحديث [illegible] فالحجة انما هو فهم [illegible] من تلك الاخبار ومخاطبيهما والعقول فان هؤلاء العقلاء
العقول المتقنين لم يكونوا اهلا لتلك الاسرار لكنهم على مقتضى رب حاصل فهمه [illegible] الظاهر الينا
نحن اهل الاسرار فنحن مكلفون بما نفهمه منها [illegible] الا ان [illegible] هؤلاء الاجلاء [illegible]

[illegible]

واعلى مكانا واكثر استعدادا من اكثر من يدعي العلم من اهل هذه الاعصار ومع ذلك ليس عندهم مما ذكرناه عين
ولا اثر الثاني ان الحكمة في وضع الالفاظ هي افادة المعاني الحقيقية وارادة المجاز والبطون لا يصح الا
مع نصب القرينة فيرجع الكلام الى دعوى انه لا حكمة عقلا الا القاطعة وربما يقال ان اللغة قرينة واتباع الادب
دعانا الى حمل الظواهر على ما اردنا وفيه ان هذا ليس من الاسباب الشرعية ومتابعة لهم لما لم يتفصل بينهم على
حيث جهلوا كلامه ولم يلتفتوا مع ذلك منهم منة عظيمة على الشريعة فيرجع الكلام الى بيان ما اشتهر وشيع ما ادعي
لا الى ان الذي اراد هنا الارادة ذلك فان قام البرهان القاطع على شيء مما خالف الظاهر فنحن ايضا نتبعه كما في
متشابهات آيات الجبر والتشبيه ونخرجها عن ظاهرها لكون خلاف العقل والحكم قطعيا يقينيا واما مثل ما نحن
فيه فيما الذي اثبتنا انها اول مرة يحيي العظام الرميم فلا برهان قطعي يدل على خلافه مع ما ذكرنا من الادلة الكاشفة
نادرة في الشرع وان كان في نظر العقل ضعيفا غاية الضعف ولا يجوز العدول عنه ما بقي له احتمال الصحة
وان كان في غاية الضعف ويجب طرح ما عارضه من الادلة العقلية وان كان في غاية القوة ما لم يبلغ حد اليقين
وان لم نقل باثبات اليقين في استحالة المعاد الجسماني وعذاب القبر وامثال ذلك لان كون النبي صادقا
وكون هذه الظواهر صادرة عنه في الرتبة الاولى الى البعث يقتضي الظاهر هو مقتضى حكمة وضع الالفاظ ومقتضى
على الكلام فان قلت ان حمل اللفظ على المجاز ما بيننا انه مقتضى الوضع وطريقة العرب والقرينة ما نشاء
من جهة العقل قلنا ان كان ما هو يصحح الارادة المجازية وان احتمل غيره صح ان يحصل ذلك في مقابل الارادة
الحقيقة ويقدم ذلك المرجح على مرجح الوضع فهذا يؤول الى حصول الاصول في قبيل الفروع مبنيا على الظنون والرجحان
وان قلت لا يحصل غيره فالكلام معك في اثبات البرهان على استحالة مقتضى الظواهر فان قلت فمن
من اين حصل لك اليقين من جهة الظواهر مع انك معترف بكونه ظاهرا فانت ايضا على ظن من تريد قلت
ان مقاصد الظنون قد يفيد القطع مع قطع النظر عن ملاحظة القول والاجماعات المتواترة والطريقة المستمرة
الحاصلة لارباب الدين بل لارباب سائر الاديان والملل وذلك كما يحصل العلم بالمراد في الاجمال كالصلوة و
الحج وغيرهما فانا نقطع بان المراد منها امور مطلوبة مخصوصة غير هذه الحركات التي يفعلها الناس للعمل
المراد من الصلوة اظهار العبودية من الركوع بحصر الخشوع والتضعضع ومن السجود اظهار غاية الذل لانا
خلقنا من تراب وهكذا فلما تلقت الامة الاخبار والآيات الواردة فيها فهمنا منها هذه الافعال فاطبقت
عليها الى زماننا هذا يحصل لنا القطع بالمراد منها فكذلك اخبارهم عن سؤال القبر والحساب والكتاب والصراط و
الجنة والنيران والحاصل ان ما ورد في المعاد الجسماني من الآيات والاخبار والاجماعات بحيث لا يجحدها
الا المكابرة والمنكرون برهنة قليلة منتهية طريقتهم الى مشركي الشرائع راسا من حكماء يونان وامثالهم والمنصف
المتأمل اذا لاحظ الطريقة وارباحها والمخالفين لها وطرايقهم لا يشتبه عليه ان كان ذلك لا يرجح خلاف
وذلك نظير اوقع شبهة في ان الارض تتحرك والسماء ساكن في مقابل ما دل على حركة الافلاك من الشرع والعقل
والنقل وبعد اللتيا والتي فالكلام على هؤلاء هو ما تقدم من ان ما يجب رده من مخالفة اصول الدين انما هو
ما يؤول الى انكار احد الاصول بالذات كالنبوة مثلا او الى انكار ما يستلزم انكاره مثل انكار ما اخبر النبي عليه السلام

عالما بانه من النبي والاول مع التقصير يستلزم الكفر في الدنيا والعذاب في الآخرة وبدون التقصير يستلزم
الثاني واما الثاني فمع عدم التقصير لا كفر ولا عذاب ومع التقصير لا يستلزم الكفر ولكنه يوجب المؤاخذة و
العذاب ولا يبعد ان يحكم بكفر منكر الضروري مع ذلك التأمل التام فتدبر حتى يظهر لك الامر ولا يختلط فان المقام محل الاشتباه
ومن جملة موجبات الاشتباه في هذا المقام ان من لم ينكر الضروري لكن ليس بلفظ القرآن ولا بلفظ الحديث
يرجع فيه الى الفهم العرفي فمجتهد يظهر له ان الامر الفلاني ضروري الدين بمقتضى ما لا يشتبه على احد من اهل الدين
ويحصل له القطع بذلك فيجب ان يعمل بقطعه ويحكم بالكفر ولا يجب عليه التفحص عن الشخص المنكر له هل هو ممن يحتمل
هذه الشبهة ام لا بل هذا اللفظ سبق الى استفاده فالعقل بان من انكر ما علم انه من النبي فهو منكر النبي ولا
يكن فيه ان يحتمل ما مر في الصورة الاولى بل لا بد هنا من العلم بكون الشخص منكرا لما اخبر به النبي وهو لا
لا يعرف حاله بالخصوص اذ هو ليس من الالفاظ التي ورد بها الشرع حتى يكفي فيه الظن بالمدلول كما هو موضوع
الالفاظ ولا يحصل الى الآن خبر دل على ذلك واجماعهم المستفاد من كلامهم بل القدر المشترك بين الاقرب
الاجماع على اللفظ غير معلوم بل هذا اللفظ اسم لما في نفس الامر كما هو التحقيق فاذا لم يعلم كونه كذلك فالاصل عدم
الحكم عليه بتمام من لم يعلم ادرؤوا الحدود بالشبهات وبالجملة فالتحقيق اشتم الاشكال هنا بان ان ظن المجتهد بان
هذا ضروري الدين على الامة يكفي في حكمه بتكفير من لا يعلم حاله بالخصوص ام لا بد له من العلم بالانكار بخصوص
ولا بد من جهة ملاحظة خصوص الشخص وخصوص البلد والوقت والاصل بقي العصمة والحرمة وادرؤوا الحدود بالشبهات
يقتضي اعتبار العلم واستقصاء الكلام في هذه المباحث له محل آخر لكنا اردنا ان نذكر بعضنا ونبين بعض
لئلا تفوتنا فائدة وعسى ان ينتفع بها اخواننا المؤمنين ويكون ذخرا لنا يوم الدين **فائدة** اعلم ان ضروري
الدين كما يستلزم انكاره الخروج عن الدين فهنا دقيقة لا بد ان ننبه عليها وهي ان ضروري الدين قد يختلف
باعتبار المذهب فيشتبه ضروري الدين بضروري المذهب كما لو صار عند الشيعة وجوب مسح الرجلين ضروريا
عن النبي فانكاره من الشيعة انكار لضروري الدين بخلاف مخالفيهم فتأمل **قانون** اختلف العلماء في
ان كل مجتهد مصيب ام لا وحكم الاجتهاد في العقليات ونقول هنا ايضا ان الجمهور من المسلمين على ان المصيب منها
واحد وادعى عليه الاجماع بعضهم وان النافي للاسلام مخطئ آثم كافر اجتهد او لم يجتهد وخالف في ذلك
الجاحظ حيث قال انه لا اثم على المجتهد وان اخطأ لانه لم يقصر بالغرض وزاد عليه عبد الله بن الحسن العنبري
مصيب ايضا فان اراد ان ما طابق الواقع فهو غير معقول لاستلزامه اجتماع النقيضين مثل قدم العالم و
حدوثه وان اراد عدم الاثم فهو قول الجاحظ وان اراد انه تكليف على الظن يعني ان المطلوب في الاصول الظن
كالفروع ايضا يرجع الى عدم الاثم الظاهر ان مراد المخالف هنا من الاصابة وعدم الخطأ انما هو اذا كان
في الاسلام مثل الجبر والتفويض والقائل بالرؤية وعدمها والا فلا يتصور مضروب اليهود والنصارى من المسلمين
اقول اذا كان المراد من الاصابة عدم الاثم فلا ينحصر ذلك بما ذكرنا من الاشارة بل الاصح القول بالاصابة بمعنى
ادراك ما في نفس الامر وقد عرفت التحقيق في المسألة وان غير المقصر لا اثم عليه وان اخطأ الحق وان
يجريان حكم الكفار عليه ان اخطأ الاسلام احتج الجمهور بان الشرع كلف فيها بالعلم ونصب عليه دليلا

من الدين فضروري المذهب بعضهم يستلزم انكاره الخروج منه م

والشرعيات في ذلك مختلفة وتقدم الكلام في حال الاجتهاد في العقليات م

لم مقصر مبني في العدة وجوابه منع التكليف بالعلم سلمنا ان اريد اليقين منه بل يكفي مطلق الجزم الذي تطمئن به
النفس ولا نم ان من كان يكتفي بالظن كان مع الظهورين وعجزه ان يكتفي بعد عن الاسلام ايه بالنظر الى الواحد
وعذابه الاخرة وان لم يمكن الاكتفاء من جهة بعض احكام الكفر انما لا يحكم على الله تعالى وان نجعل المعيار في التكليف
زوال الخوف وعدم احتمال البطلان فما دون مرتبة الاجتهاد والطائفي الواضح وعجزه والحاصل انه لا دليل على كون الكلام
المجتهد وتحقق الاجماع من الخاصة والعامة في دينه مع عدم تقصير مستحقا للعذاب دون المسلم شاذا بما فارقه
والاجتهاد كما اشرنا ويشكل المقام من جهة دعوى الاجماع من الخاصة والعامة كالشيخ والشهيد الثاني وغيرهما
وابن الحاجب ومن بعده ومن جهة ما ذكرنا من البرهان العقلي ويمكن دفع هذا الاشكال بان يقال مرادهم ان الاجماع
انما هو في حال العلماء الفضلاء المجتهدين المطلعين على ادلة المسائل نفيا واثباتا لا مطلق المجتهد في دينه
وان كان عاميا ودعوى ان المجتهد الكامل لا يعجز عن الحق لو جهل وسعه ولم يقصر ليس ببعيد عن الصواب
حجة في اغلب تلك المسائل ويشهد بذلك انهم يذكرون هذه المسئلة مع مسئلة التصويب والتخطئة في الفروع
بخط واحد ولكن يرد عليه ان الدليل الذي ذكروه من الله تعالى الدليل يشمل العامي والمجتهد وكذا ما ذكروه
من وجوب النظر والاجتهاد في مسئلة وجوب النظر يشمل العامي والمجتهد فيلزم ان يكون القاطع من العوام ايضا
اثما الا ان لا يكون ممن يجب عليه الحق فهو معذور وانت خبير بان هذا الكلام في حق اكثر العوام وفي اكثر
مسائل اصول الدين وحجته كما ذكرنا في القانون السابق فلو سلم حصول الكفر وترتب اثاره عليه في الدنيا
فلا تلازم مع عدم التقصير وقد يستدل بقوله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا فاليهود اذا جاهدوا في
الله وجهدوا الى الاسلام فان لم يهتدوا فهو مقصر لان كل المراد جاهد فينا في حقنا والجهاد مفاعلة مسئلة
لاشيئين وحملها على الجد في الاجتهاد مجاز لا يصار اليه الا بدليل في المقام وانما المراد الذين يدافعون الخصماء من شياطين
الجن والانس في الدين والجدال او الكفار الحاربين في حقنا اي سعيا الى سبلنا ولنعينهم على دفع العدو
بابتغاء الحجة والبرهان وبحرام السيف والسنان او لنهديهم بهداية سبيلنا الخاصة الموصلة الى الثواب
القرب لا يصل جهدهم بدون اعانتنا او لنكمل لهم هداية جميع السبل ونجمعهم لجمع السبل التي يجهدوا اليها فاهد
ايها فلا دلالة في الآية على مراد المستدل وحاصل الآية ان حقنا ام من حق الله نفسه وحق نبيه فالجهاد في
الدفاع عن مسئلة نبوة نبينا بعد ثبوته هو دفاع عن حق الله تعالى فلا يرد ان يقال ان الاجتهاد في سعة النصارى
واليهود مجاهدة في الله ودفاع عن حق الله تعالى نعم انما يتم ذلك في حقهم اذا كان دفاعهم من مسلم لم يثبت
لا تبديل نبوة عيسى وموسى بنبوة محمد صلى مع ان كل من جاهد ان كان بعنيا الاجتهاد ايه يلزم ان يكون المراد الدفاع
عن الله ومن يكتسب اليه بعد المعرفة والتثبيت لا حال الشك فهو اول النظر والتردد مع ان علي بن ابراهيم قال في
تفسيره في معنى جاهدوا فينا صبروا وجاهدوا مع رسول الله لنهدينهم سبلنا اي لنثبتنهم مع ان دعوى ذلك في
جميع مسائل الاصول مثل التجرد وعينية الصفات والقدم والحدوث وغيرها في غاية البعد مع ان الكلام يجري في
مسئلة جواز العمل بالظن في الاصول وعدمه ووجوب النظر وعدمه فان العلماء قد اختلفوا فيه ولا بد للمكلف
هذه المسئلة من الاعتقاد باحد الطرفين فان قلنا المجتهدين المخالفين فيه كلاهما مصيب يلزم اجتماع النقيضين وان

وان قلنا احدهما مخطئ آثم لان الله تعالى قال لنهدينهم سبلنا فمن لم يصب فهو مقصر آثم فلا بد ان نقول
جمهور علمائنا ان الخطأ الطويل مع الاردبيلي ومن يتبعهما آثمون مقصرون او بالعكس وورود هذا البحث في
الفروع وعدم انطباق الآية عليه اظهر من ان يخفى والقول بان السبيل هنا ما يستقر عليه ظنه مع انه يكون حجة بالنسبة
بما نحن فيه كما اشرنا سابقا في غاية البعد ويجئ الكلام في الفروع واحتج الجمهور ايضا باجماع المسلمين على
قتال الكفار وعلى انهم من اهل النار وانهم كانوا يدعونهم بذلك الى النجاة ولا يفرقون بين معاند ومجتهد
خالف فيهما والجواب عن ذلك يظهر مما مر اذ الجهاد مع الكفار وغيرهم من الاحكام الثابتة للكفار في الدنيا
لا يستلزم تعذيب الغير المقصرين في الآخرة واما الاجماع على انهم من اهل النار فيمنع الاجماع في غير المقصرين
للزوم الظلم عليه تعالى واما ظاهر الآيات والاخبار الدالة على ذلك فالمتبادر منها المعاندون والمقصرون
القاصرون من الكفر كما اشرنا ويؤيد ذلك ما في امير المؤمنين عليه السلام في الخطبة الثانية ليوم الجمعة المروية في الفقيه اللهم عذب
كفرة اهل الكتاب الذين يصدون عن سبيلك ويجحدون ايامك ويكذبون رسلك واما حجة الجاحظ فهو ما مر من
انه غير مقصر وقد يستدل ايضا بان تكليفهم بنقيض اجتهادهم تكليف بالمحال فان المعتقد اعتقادا هو النظر
وترتيب المقدمتين واما الاعتقاد بالنتيجة فهو اضطراري لا يمكن التكليف بخلافه وهذا الاستدلال يقتضي
فان التكليف بالمحال انما نشأ من سوء الاختيار الحاصل هنا بالتقصير وحيث استحالة هذا حال العقائد
التكليفية العقلية الاصلية واما الفرعية من العقائد كجميع الظلم على وجه الفقيه والمقصرين ووجوب رد الوديعة واداء
الدين واستحباب التفضل والاحسان التي يستقل بها العقل فقالوا ان المصيب فيها ايضا واحد وان المخطئ
فيها اثم كما صرح به الشيخ في العدة وهذا في حق المجتهد ليس ببعيد كما ذكرنا لان العقل الحاكم على المستضعفين
جهة العقل او العاقلين المقصرين ممن ينكر الحسن والقبح العقليين او يسلمهما ويعاند في خصوص مسئلة من تلك
المسائل من جهة ذاتي وغيرهم من الكلام في اصل مسئلة الحسن والقبح مثل ما تقدم فيه ولو فرض عدم التقصير فالكلام
فيه كما مر فالكلام مع المجتهد في اي امثال ذلك مما لا يمكن ان يتوقف على احد لا واما بعد امكان الاختفاء
على الحكم بتعذيب من اختفى عليه بلا تقصير والامكان وعدم الامكان هو ما مر انه لا يبعد عدم ذلك في حق
الكاملين ايضا والكلام في ذلك نظير الكلام في تكفير منكر الضروري ويقع الاشكال في تعيين من يجب التكفير
والتابعين ومن لا يجب وان الاصل ان المكلف مقصر او ان الاصل عدم التكفير والتعذيب حتى يعلم ذلك فراجع
وتامل واما الفرعيات الشرعيات كالعبادات البدنية والمعاملات فقالوا ان كان عليها دليل قاطع فالمصيب
فيها ايضا واحد والمخطئ غير معذور والظاهر ان مرادهم ان يكون على المسئلة دليل قطعي بحيث لو تفحص المجتهد لوجد
وربما قصد الوصول اليه كاشفا عن تقصيره وهو كما لو كان كذلك ويجعلوا ذلك ايضا يجب انضمام المجتهد الى
حكم المجتهد فان دليل هذه المسئلة قطعي ويجئ الكلام فلا بد من رجوع الكلام فيه الى النظر في ما ذكرنا في احكام الفروع
واما فيما لم يكن فيه دليل قطعي مثل سائر المسائل الاجتهادية فبعد استفراغ الوسع والجهد في الاجتهاد فلا اثم
وان اخطأ بلا خلاف الا من بعض العامة ولكنهم اختلفوا في التخطئة والتصويب فقيل الحكم معين عند الله تعالى بما قاله الحكم عنده
تابع لظن المجتهد فظن كل منهما حكم الله في حقه وحق مقلده وكل مجتهد مصيب لحكم الله عز آخر وقيل ان ثم في

فان امثال ذلك لا ...

كل مسألة حكماً واحداً معيناً والمصيب واحد ومن اخطأ فهو معذور ولا اثم عليه وهذا هو مختار اصحابنا على ما نسب الى الجمهور
العلامة في النهاية والشهيد الثاني في التمهيد وغيرهما وكن الشيخ قال في العدة والذي اذهب اليه هو مذهب شيوخنا جميع
المتكلمين المتقدمين والمتاخرين وهو الذي اختاره المرتضى واليه كان يذهب شيخنا ابو عبد الله ان الحق
في واحد وان عليه دليلا من خالفه كان مخطئا فاسقا ولكن يمكن تاويل كلام الشيخ بما يرجع الى ما ذكره سائر الاصحاب
كما يظهر من ملاحظة ما يليه هذا الكلام لا نطيل بذكرها وحاصله ان ذلك اذا كان اجتهادهم بالقياس والرأي
لسم القائلون من العامة بالتخطئة اختلفوا فقال بعضهم ان الله تعالى لم ينصب دليلا على الحكم المعين وهو بمنزلة
الدفين من عثر عليه من باب الاتفاق فله اجران ومن لم يصبه اجر واحد على اجتهاده وقال بعضهم انه نصب عليه دليلا
فقيل انه دليل قطعي وقيل انه ظني والقائلون بانه قطعي اختلفوا فجمهورهم على عدم الاثم وذهب بشر المريسي الى كون
المخطئ آثما والقائلون بانه ظني اختلفوا فقيل انه لم يكلف باصابة ذلك الدليل لخفائه وغموضه فالمخطئ معذور
وقيل انه مامور بالطلب اولا فان اخطأ وغلب على ظنه شيء آخر انقلب التكليف وسقط عنه الاثم وذكروا لكل
من الطرفين ادلة اكثرها تطويل بلا طائل والحق ما ذهب اليه اصحابنا وتشنيع المخطئة السلف بعضهم بعضا وتذكر
من الادلة عليه ما هو الاقرب الى الصواب وهو اصالة عدم التعدد والاجماع المنقول المستفيض من اصحابنا
وتشنيع المخطئة السلف بعضهم بعضا من غير نكير والقول بان مرادهم خطاؤهم في الاجتهاد للتقصير وانهم لم
يكونوا اهلا للاجتهاد خلاف الظاهر والآيات الدالة على ثبوت حكم خاص لكل شيء في نفس الامر مثل قوله تعالى
ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك الآيات الثلاث وما فرطنا في الكتاب من شيء ولا رطب ولا يابس الا في
كتاب مبين فان حكم الشيء مثل التجسيد مما يحتاج اليه فلابد من بيانه في الكتاب والسنة وما ورد عن
النبي صلى الله عليه وآله انه قال اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران وان كان خبرا آحادا الا ان الامة تلقته بالقبول ولم يخذله
احد والاخبار الدالة على ان لله تعالى في كل واقعة حكما حتى ارش الخدش والتقيد بتواترها وخصوص قول امير
المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة في ذم اختلاف العلماء في الفتيا ترد على احدهم القضية في حكم من الاحكام فيحكم فيها
برأيه ثم ترد تلك القضية بعينها على غيره فيحكم فيها بخلاف قوله ثم يجتمع القضاة بذلك عند الامام الذي استقضاهم
فيصوب آراءهم جميعا والههم واحد ونبيهم واحد وكتابهم واحد افامرهم الله سبحانه بالاختلاف فاطاعوه ام نهاهم
عنه فعصوه ام انزل الله دينا ناقصا فاستعان بهم على اتمامه ام كانوا شركاء له فلهم ان يقولوا وعليه ان يرضى ام انزل الله دينا تاما فقصر الرسول صلى الله عليه وآله عن تبليغه واداته والله سبحانه يقول ما فرطنا في
الكتاب من شيء وفيه تبيان كل شيء الى آخر ما ذكره عليه السلام وما كان مثله في امثال هذا الزمان فان هذا كلامه عليه السلام على القائلين
بالقياس والرأي لا بالكتاب والسنة والى هذا يشير كلام الشيخ في العدة ويشيد به ما نقل عن المرتضى من ان
الامامية لو اخترعوا ارادوا انه لا يجوز التعدد في حكم الله الواقعي وان امكن على الظاهر بالنسبة الى العمد ودين في زمان
الحرج والاضطرار او لسبب الغفلة في فهم السنة والكتاب في زمان الحضور ايضا فان المجتهدين المختلفين
تفاوت الافهام يستند كل منهم الحكم الى الله تعالى ورسوله لا الى الرأي والقياس وان الخطأ في ذلك معذور وقد
ذكرنا في مباحث اعتبار الآحاد والكلام على حجية ظن المجتهد بعض ما يوضح المقام فلاحظ والاجماع المذكور ايضا يدل على
التخطئة ويلزم بطلان التصويب من جهة ان القائلين بالتخطئة يخطئون المصوبة على التصويب فهذا

الاجتهاد صحيح فيكون التصويب باطلا وهو يستلزم ان الكلام في الفروع والتصويب من اصول الفقه والكلام وقد
مر نظيره في التجزي وغيره ثم ان الشهيد الثاني ره ذكر في التمهيد فروعا ويتعقب في بعضها نظير ذلك الى ان قال منها
ان المجتهد في القبلة اذا ظهر خطاؤه هل يجب عليه القضاء ام لا والمنصور عندنا وجوب الاعادة ان علم في الوقت
لا في خارجه مطلقا ولنا قول آخر ان المستدبر يعيد مطلقا وهذا كله مبني على ان المجتهد لا يكون مصيبا وانها كون صلى
من الترتيب وجوب السورة او التسليم او نحو ذلك ثم بعد ذلك اوحد علمه على وجه الاستحباب حيث تغير الوجه في صحة الاقتداء
به وفي الاتيان مرتبان ويبتني على القول بالتخطئة عدم الجواز ومنها ان المجتهد لو حكم على احد في ما خلاف الحكم
وفي جوازه ايضا وجهان مرتبان على ما ذكر وفي هذه التفريعات تامل فان القضاء والاعادة انما
يثبتان بامر جديد كما حققناه في محله وسقوطهما لا يدل على كون الواقع على خلاف الحق صوابا بل قد يكون
دليل آخر يفيد الوقت الاول او الاجزاء فما كان حكم الله الظاهري في حقه فلا اعادة تدل على التخطئة ولا عدمها على
التصويب اذ لا منافاة لكون الخطأ في القبلة موجبا للقضاء مع كون الصلاة مع الخطأ فيها صحيحا باستلزام القول
بالتصويب لصحة الاقتداء بمن يخالف في الرأي فان الواجب على الماموم ان يقتدي بصلوة صحيحة عنده لاعنده
ويلزم على هذا ان يجوز لمن يرى وجوب فرض الاوداج الاربعة في الذبيحة التي قطع حلقومها فقط من حلها
بذلك ويجوز للمجتهد لمقلد مجتهد آخر في العمل بالتقليد عموما اليس معناه انفاذ الحكم الخاص المخالف لرايه وجواز
الحكم الخاص المخالف لرايه ثم والكلام في امضاء آل بن عمر ما خرج منه وهو لا يستلزم ان يكون ذلك من باب
التصويب ولعله لما ذكرنا قال صاحب التمهيد في آخر المبحث ان ذلك يفيد الحكم بعدم التاثيم كثيرا **قانون** يتوقف
تحقق الاجتهاد وكماله على امور لما يتوقف عليه تحققه فهو امور الاول والثاني والثالث العلم بلغة العرب
والصرف والنحو فان الكتاب والحديث عربيان ويعلم اصل مفردات الكلام من علم اللغة وبعضا من هيئاتها الموجبة لتغيير
معانيها بالمضي والاستقبال والامر والنهي وغيرها من الصرف ومعانيها التركيبية الحاصلة من تركيب العوامل
اللفظية والمعنوية مع المعمولات من علم النحو والعلم بالمذكورات انما يجب ان يكون المجتهد صاحب الملكة كالمستنبطين
المجادلين في النحو والائمة من اهل اللسان او يكتفي من افواه الرجال وممارسة كلامهم بحيث يحصل له
الاطلاع او بالرجوع الى الكتب المؤلفة فيها ولا وجه لما قيل ان العربي الذي لا يحتاج الى علم الصرف والنحو واللغة
يمكن تحصيل معرفة مراد النبي والائمة بتتبع كلامهم ومزاولتها الاكرادي القول يتوقف الاجتهاد على تلك العلوم
هو معرفة ما لها التي يتوقف الفهم عليها فان نحن حصل مع كثرا من العلماء المتبحرين الممارسين في العرب ايضا
ربما يحتاجون الى مراجعة الكتب التي الفوها في هذه العلوم فضلا عن غيرهم خصوصا في بعض الالفاظ الشرائع
علم الكلام لان المجتهد يبحث عن كيفية التكليف وهو مسبوق بالبحث بمعرفة نفس التكليف والمكلف فيجب معرفة
ما يتوقف عليه العلم بالله من حدوث العالم وافتقاره الى صانع موصوف بما يجب ممتنع عما يمتنع باعث الانبياء مصدق
اياهم بالمعجزات كل ذلك بالدليل ولو اجمالا والتحقيق ان العلم بالمعارف الخمسة واليقين بها لا دخل له في حقيقة الفقه
نعم هو شرط لجواز العمل بفقهه وتقليده فاذا فرض ان كافرا علامة استفرغ وسعه بحيث يجوز العمل بالادلة
لاريب انه يحصل التجربة والايمان لا يحصل بما فهمه فقها وكان استفراغ وسعه على فرض صحة النبوة في هذا هو التحقيق

المسألة
المجتهد
اهل الذمة
القضاء
وكيف كان فلا ادري الجمع
قلنا اجران وان اخطأ فله اجر واحد قال بعض الاصحاب
ثم ان وجه الجمع فاستعان بهم على اتمامه ام كانوا شركاء له فلهم ان يقولوا وعليه ان يرضى ام انزل الله دينا تاما
[illegible]

الاحتياج الى العلم بالمعارف الخمسة لان ذلك لا يختص بالمجتهد بل هو شرط في سائر المكلفين كما ذكره الشهيد
الثاني ره في كتاب الحقائق من شرح القواعد وغيره الرابع علم الكلام يكفي انه لا بد من معرفة ان الحكيم لا يفعل القبيح ولا يكلف بما لا
يطاق بما دلت عليه معرفة الفقه وهو مبين في علم الكلام ووجه توقف الفقه عليه ان الخطاب بالكلام الظاهر
وارادة خلافه من دون البيان قبيح فيجوز العمل بالظواهر وترتيب عليه المسائل الفقهية فاذا قلنا ان تاخير البيان
عن وقت الحاجة قبيح فيترتب عليه المسائل الفقهية هو ما اقتضاه ظاهر اللفظ فامثال ذلك هو الموقوف
عليه من علم الكلام الخامس معرفة المنطق لان الاستنباط المسائل من الماخذ يحتاج الى الاستدلال وهو
لا يتم الا بالمنطق وكون الاستدلال بالشكل الاول والقياس الاستثنائي بديهيا وتحصيل النتايج من المقدمات
غريزيا طبيعيا لا ينافي الاحتياج اليه فيما عرض الذهن من الاعوجاج والغفلة بسبب الشبهات كما انه قد يحتاج
الطبع الموزون الى استعمال العروض لنفسه او لردع غيره عن الغلط والاشتباه وذلك غير خفي على من له ادنى تامل
في العلوم وما يقال من ان المنطق لو كان عاصما عن الخطاء لما اختلف المنطقي في الاستدلال ضعيف اذ الانسان جائز
الخطاء في كل مرحلة الا من عصمه الله تعالى ولكنه محفوظ عن الخطاء في الاغلب السادس معرفة اصول الفقه وهو اهم
العلوم للمجتهد ولا يكاد يمكن تحصيل الفقه الا به ولا بد ان يكون على سبيل الاجتهاد لكثرة الخلافات فيه بل
كل الكلام في خلافيات اللغة والنحو والصرف ايضا مما يتفاوت به الاحكام كالاجتهاد في معنى الصعيد والازار
والاخفة ونحو ذلك ويكفي في الاصول الظن فيما لم يكن فيه تحصيل العلم وما يقال ان مسائل الاصول مما لا بد فيه
من العلم قطعا فلا تحقيق فيه وقد اشرنا اليه سابقا ووجه توقف الاجتهاد والفقه عليه من وجوه الاول
ان من ادلة الفقه الكتاب والسنة ولا ريب انهما وردا قبل الف سنة او ازيد ولا نعلم اتحاد عرف الشارع
وعرفنا بل نعلم تخالفهما في كثير ونشك في كثير فتحصيل العلم بالاتحاد في بعضها فلا كلام لنا فيما عرف مراد
الشارع او اصطلاحه واما فيما لم نعلم المراد والاصطلاح ونعلم التغير لكن لا نعلم عرفه بخصوصه او نشك في التغير
فنحتاج الى معرفته اذ الكلام كان على وفق عرفه وعرف اهل خطابه وقد عرفت ان التحقيق ان الخطاب مخصوص
بالحاضرين ومن الكتاب منهم واما انه لا يثبت الحقيقة في عرفنا او في اللغة ثم يضم اليه اصالة عدم النقل والتعدد
فيثبت عرف الشارع واهل زمانه في التكاليف لا يستلزم كوننا مخاطبين فنحتاج في ذلك الى تحصيل مراد الشارع
او عرف زمانه فتارة نتمسك بالتبادر وامثاله فيثبت الحقيقة في عرفنا او في اللغة ثم نضم اليه اصالة عدم
النقل والتعدد فيثبت عرف الشارع واخرى نتمسك باستقراء كلام الشارع وتتبع موارد استعمالاته فيحكم
بالحقيقة الجديدة في كلامه ومن يحتاج اليه من مباحث اصول الفقه مثل مباحث الحقيقة الشرعية والاوامر
والنواهي والمشتق والعموم والخصوص ونحوها مما يتعلق بفهم الخطاب ومعاني الالفاظ ومن جملة ذلك مباحث
المفاهيم فانها على وجه هو الاعتماد على الفهم العرفي لا على ما استند اليه من لزوم اللغو في كلام الحكيم لو لم يكن فايدة
القيد بيان انتفاء الحكم عند انتفاء القيد وايضا مباحث الاجماع والاخبار ان فيها خاصا وعاما ومطلقا ومقيدا
وناسخا ومنسوخا ومحكما ومتشابها وظاهرا من تلك الاخبار بل لم يحصل لنا الا بملاحظة المذكورات وذلك يقتضي معرفة
المذكورات وما يتفرع عليها وايضا يعلم بالعيان وقوع التعارض في الاخبار بل بين الاخبار والكتاب ومع الكتاب

بعلم بقاء التكليف ويعلم عدم المناص عن العمل بهما فلا بد من معرفة العلاج وكيفيته وذلك يتوقف على معرفة
مباحث التراجيح وكيفية العلاج وما يتفرع عليهما وايضا لما كان استنباط الاحكام منهما مع الاختلالات الكثيرة
والاختلافات العظيمة المحتاجة الى النقد والانتخاب والتميز بين الحق والباطل وما ورد على وجه التقية وغيرها
والترجيح بين الادلة المتعارضة مضافا الى المباني الصعبة في شرائط الفهم وتحصيل معرفة معانيها لم يتيسر
كل احد بل لا يتمكن منه الا الاوحدي في كل زمان فلا بد ان يكون تكليف من لم يبلغ هذه المرتبة الاخذ عمن بلغ
هذه المرتبة وذلك يحتاج الى معرفة مباحث الاجتهاد والتقليد وان المجتهد من هو والاجتهاد كيف هو وشرايطه
ما هو وهل يشترط كونه حيا وعادلا واماميا ام لا وهل يشترط تكرر النظر في الوقايع ام لا وهل يجب التقليد بلا واسطة
او يكفي مع الواسطة ولا بد ان يكون الواسطة عدلا وهل يكفي في معرفة المجتهد الظن او يجب العلم وكيف يكون معرفة
القايل وغير ذلك وكل ذلك يعلم من علم الاصول والثاني ان من جملة الادلة الاستصحاب والاجماع فلا بد
من معرفتهما ومعرفة اقسامهما ومعرفة الحجة منهما من غيرها وحال التعارض الحاصل بين الاستصحابين ومعرفة حال
كل من اقسامهما وكل ذلك في كتب الاصول والثالث ان من جملة الادلة العقل ولا بد من معرفة ان ادراك
العقل للحكم هل هو حجة هل هو مما يستقل به او غيره والرابع انه اذا لم يوجد دليل في مسئلة بالخصوص ولم يستقل
بحكمها العقل فهل الحكم فيه البراءة والاباحة او الحرمة او التوقف او غير ذلك وكل ذلك يتكفل ببيانه علم الاصول
والخامس انه اذا اقتضى عموم الكتاب او السنة شيئا واقتضى العقل دخول اخر خلافه واتفق اجتماع الامرين
في فرد كالصلوة في الدار الغصبية فما حكمه وهل يجوز كون الشيء الواحد محبوبا ومبغوضا من جهتين ام لا
ومثل ما امر الشارع بشيء معينا وفعل المكلف في هذا الجنس ما هو ضده فهل يحكم بحرمة الضد وبطلانه لو كان
عبادة ام لا ومثل ما امر الشارع بشيء فالعقل والنقل يحكمان بان فعل مقدماته مما لا بد منه في تحققه فهل
المراد بذلك الخطاب فعل هذه المقدمات ايضا بان يكون هناك ايجابات شرعيات متعددة ام الايجاب
هو الذي ورد الخطاب به ولا يتعلق الوجوب الشرعي بمقدماته ونحو ذلك ولا ريب ان هذه كلها من المسائل الفقهية
ولا بد لها من ماخذ فلا بد من تحقيق الكلام في اجتماع الامر والنهي وفي ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن
ضده الخاص ام لا ويقتضي وجوب مقدمته ام لا والمتكفل لكل ذلك هو علم الاصول واورد الاخباريون
على الاحتياج الى هذا العلم تشكيكات واهية لا يخفى لغوها على من له ادنى تامل ولكنا نذكرها ونجيب عنها
لئلا يتوهم من اطلع عليها ان لها حقيقة ولا يحسب انها كلام تحقيق منها ان علم الاصول قد حدث تدوينه
بعد عصر الائمة ع وانا نقطع ان قدمائنا وحاملي اخبارنا لم يكونوا عالمين به وكانوا يعملون بدون علمهم
باخبارهم ومع ذلك يترتب انهم مع عدم علم القدماء بهذا العلم ممنوع وعدم اطلاع المعترض لا يدل على العدم
وعدم تدوين العلم لا يدل على عدم وجوده راسا ولعلك قد قرع سمعك ما روي ان امير المؤمنين ع امر ابا الاسود
الدؤلي بتدوين علم النحو وتاسيسه فهل يحسن منك ان تقول ان قبل ذلك لم يكن مسائل النحو ثابتة في نفس الامر
فالامر فيه ايضا كذلك بل نقول يحصل لمن تتبع الاخبار العلم بوجود ذلك العلم في الصدر الاول نعم تعارض الادلة
وما لا نص فيه والقياس والاستصحاب والعام والخاص والمطلق والمقيد والناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه وجواز

علم ذلك ... الى ... ابن ابي عقيل وابن
الجنيد ... تدوين علم الاصول والكوكب
... ما ذكره

الرواية بالمعنى والانشاء والتقليد وغير ذلك يستفاد من الاخبار وجودها في الجملة وكثير من المباحث لم يكونوا
محتاجين اليها لعدم تغيير الوضع كمعرفة مباحث الحقيقة الشرعية والاوامر والنواهي وامثال ذلك وعدم احتياجهم
الى معرفة هذه المسائل لا يستلزم عدم احتياجنا كما لا يخفى على ذي مسكة مع ان في الاخبار اشارة الى كثير منها
ايضا مثل ما ورد في الروايات ان الراوي سئل الامام ع ان الله تعالى قال لا جناح عليكم ان تقصروا من الصلوة
ولم يقل افعلوا فاوجه الوجوب ورد الامام ع على معتقده مع انه كان من اهل اللسان ايضا واجاب ع بان
باب التفاعل ... قال في سعي الصفا والمروة ايضا فلا جناح عليه ان يطوف بهما مع وجوبه يعني ان الوجوب
يستفاد من دليل آخر ومثل ما ورد في مفهوم الشرط في حكاية قول ابرهيم على نبينا وآله السلام بل فعله كبيرهم هذا
فاسئلوهم ان كانوا ينطقون ان الامام ع قال ما كذب ابرهيم فانه قال بل فعله كبيرهم ان كانوا ينطقون
وكذا في بعض الاخبار دلالة على ان النهي يدل على التحريم لا وحكاية مخاصمة ابن الزبعرى مع رسول الله صلى الله عليه وآله
واما مثل مسئلة جواز العمل بخبر الواحد وعدمه وجواز العمل بظاهر الكتاب وعدمه ايضا يظهر من الاخبار بل ادعى
جماعة من علمائنا اجماع الامامية على حرمة العمل به بل ادعى بعضهم استحالته عقلا وليس معنى الاجماع
الا اتفاق الامامية الكاشف عن رأي رئيسهم وكذا النزاع في ان الامر والنهي هل يجتمعان ام لا كان من
من المعروفات بل كان مشهورا بين القدماء ويظهر من كلام الفضل بن شاذان على ما نقله الكليني في الكافي
كتاب الطلاق ان طريقة الامامية كانت القول بالاجماع وصحة الصلوة في الدار الغصبية كما اشار اليه
العلامة المجلسي ره ايضا في البحار وكذا كل مسئلة ادعي اجماع الامامية عليه مسئلة دلالة الامر على الوجوب
او نحو ذلك يكشف عن وجود القول بهذه المسائل عند القدماء وايضا لا يخفى ان في اذا دار الامر بين النفي و
الاثبات وتردد مذهب القدماء بين احدهما ان يقول لهم لم يكونوا قائلين باحد الطرفين مثلا اذا قلنا ان هل
كان اصحاب الائمة ع قائلين بدلالة الامر على الوجوب ام لا فان قلت لم يكونوا قائلين بشيء منهما فهو اشطط
من الكلام وان قلت كانوا قائلين بدلالته على الوجوب فهو مسئلة اصولية وان قلت كانوا قائلين بعدم الدلالة
فهو ايضا مسئلة اصولية اذ الاصوليون مختلفون في المسائل وقائل بكل من الطرفين فالراجح ان ما بلغنا من
الاخبار ليس الا قليل مما رووه اصحابنا ولعله كان فيها ما بلغنا قول بها وذهب بالحوادث كما ان الاخبار لو
انهم لم يعتنوا بها بسبب ... وصرح بها مع ان الحكمة قد كان تقتضي القاء العلوم تدريجا كما هو الدأب الدين
في الفروع اذ لم تجر عادة الله تعالى بامكان تعليم العلوم الغير المتناهية دفعة وكذا نقلها فتدريجا وفي طول
الازمنة بل الاعصار في زمانين فهذا اقتضت المصلحة بظهور ما لم يظهر في الآن الاول فقد تقتضي المصلحة
ذكر بعض دون بعض وكذا قد يقتضي المسئلة في البعض الذي ذكروه ان يجملوا اولا ثم يفصلوه وقد تقتضي
الاجمال وعدم التفصيل على اذهانهم لامكان تحصيله من الاجمال بل هذا هو الطريقة في اصول الدين فانه
كان يكتفي من الاعراب باظهار الشهادتين مع ان الاسلام امور كثيرة هي اجمالها فالشهادة بالتوحيد لا يتم
الا بتنزيه الله تعالى عن الشريك والنظير و... الجسمية والمكان وما يستلزمها وكونه مستجمعا للصفات الكمالية
بحيث لا يلزم منه التركيب والاحتياج وحلول الاعراض فيه وغير ذلك وعدم صدور القبيح واللغو عنه وغير ذلك وكذلك

كذلك الشهادة بالرسالة ع يتضمن امورا كثيرة من صفات النبوة وعصمته وصدقه وحقية ما جاء به واخبر به وما
ظهر او جرى بعده ما بعده من امر الخلافة وغيره ولا ريب ان هذه كلها لا تحصل لكل من تكلف في الآن الاول فلا
مانع من اقتضاء المصلحة تاخير الاظهار لخصوص الاول في كثير من المسائل التي كانوا في زمانهم ما يحتاجون اليه مستغنين
عن العلم بها وفيما لا يحتاجون اليه ثم اقتضى المصلحة تفصيلها ثم ان تزايد مسائل الاصول في الكتب المدونة بعد اثبات
حقية مجملاتها وثبوت اشارة المعصومين اليها مجملا ليس ببدع فيما جرى به عادة الله تعالى في سائر العلوم
بتزايدها يوما فيوما بحسب تفطن المدققين وسنوح العوارض بسبب اختلاف الاحوال واكثر وضوحا في هذا
المعنى هو مسائل الفقه اذ الاحكام المتلقاة من الشارع المتداولة في ايام حامل الاخبار والسنتهم ومحاوراتهم اقل
قليل مما فرع عليها الفقهاء ودونوه في كتبهم فقد ترى كثيرا من فنون الفقه ليس فيه الا قليل من الاخبار مع كثرة
المتفرعة عليها بعد تدقيق النظر فقد ترى كتاب الاقرار من ابواب الفقه مشتملا على مسائل كثيرة والاصل فيها قوله
اقرار العقلاء على انفسهم جائز وكتاب القسمة كذلك يتفرع مسائلها على حديث لا ضرر ولا ضرار وكذلك كتاب القضاء
اكثر مسائله متشعب من قوله ع البينة على المدعي واليمين على من انكر وهكذا فلا عجب ان يتفرع على ...
على انه لا امتناع اجتماع الامر والنهي على القول به وكذا وجوب المقدمة على القول به بناء على الدليل المشهور
لزوم تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن وجوبه اولا وكذا غيرهما مما يتشعب من هذه الفروع المذكورة في
كتب الاصول والحاصل انا نقول مثلا ان من فعل الصلوة في الدار الغصبية يحتاج الى معرفة ان صلوته صحيحة ام
باطلة وعمومات الامر بالصلوة يقتضي الصحة[2] ... بمقتضى البطلان او ... الامر مقتضى الصحة ...
بين مقتضى الدليلين فمن لم يبن اساسه على احد الطرفين لا يمكن له معرفة الحكم الشرعي وهكذا من وجب عليه
ازالة الدين مع المطالبة وضيق الوقت وصلى في سعة الوقت فهل يقتضي صلوته ام لا فان حقق ان الامر بالشيء هل يقتضي
النهي عن ضده الخاص ام لا وهل النهي يقتضي الفساد ام لا يمكنه معرفة الحكم وهكذا وامثال ذلك ...
ان ان يمكن الاحتياط فيها من حيث العمل والتوقف من جهة الافتاء كالصلوة في الدار الغصبية مثلا عند تمكن
المكلف من الصلوة في غيرها من غير عسر وحرج فلا يصلي فيها ويقول المستفتي لا تصل لان الاخذ بالاحتياط
اليه والحكم غير منصوص عليه فاعمل بالاحتياط ولا يضرنا ... الجهل بالحكم او لا يمكن كالفعل الدائر بين الوجوب
والحرمة عند من لا يقول بالاباحة من الاحكام الثلاثة الباقية وفقد النص الذي يدل على احدهما بل العمومات المطلقة
على الاباحة[3] كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال ... فهذا لا يكن عبادة او كان وجاز فعله من غير حرج
او تركه على الاباحة وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ... الوقوف عند الشبهة
من الاقتحام في الهلكة وترك هذا الفعل وقوف كما ان عدم الافتاء وقوف وبالجملة ففي مثل ذلك لا بد ان
يحتاج الى القواعد الظنية للاخذ باحد الطرفين لا يخفى ما في هذا الكلام من عدم الارتباط بالماخذ ومنافاته
الصلوة في الدار الغصبية مما لا اشكال في حرمته حتى يحتاج الى الاحتياط بل حرمته اجماعية انما الكلام في الصحة
والبطلان وما ذكر من الاحتياط لا مدخلية له فيما نحن فيه فالكلام انما هو في وجوب الاعادة او القضاء
الحكم بالبطلان فيكون الاحتياط في القضاء او الاعادة مثلا فمن لم يقل ان الاحتياط مندوب فالمكلف

[2] يقتضي صحتها ... النهي الغصب

[3] مطلق حتى يرد فيه نهي ... كل شيء

بتركه والاعتراض عليه والتكليف بما يحتمل عدم التكليف بالمحال فان قلت ما ثبوت الحجر بهذا الناسخ في هذا التكليف
المكلف متابعة سبيله قلت نا نقول انه تاب ورجع وان المتخلص عن القدر المسلم من جواز ما ذكرت انما هو ما
قبل التوبة فلا يتاتى ما من القول بوجوب الاحتياط لمثل الرجوع الى البراءة الاصلية او الى المسئلة الاصولية والاول
مع انه ضعيف كما حققناه لا نقول به والثاني رجوع الى ان النهي لا يدل على الفساد ليشكونه مما لا تعرض فيه ويجري
فيه الاصل وهو اختيار لاحد شقي المسئلة الاصولية ثم ان الرجوع الى كل واحد من اصل البراءة او الاحتياط
او التخيير مستفاد من اخبار الاحاد ومن اين جاز لك العمل بخبر الواحد المبني على جواز العمل بخبر الواحد في مسئلة
من جواز لك العمل به فان قلت ثبت بالاجماع مدعى على خلافه من قدماء الاصحاب مما حققنا من حجية الله
الدليل عليه الاكثر ظنا اجتهاديا سلمنا لكن من اين ترجيح احد هذه الاخبار والجمع وعلاج التعادل من اهم من
المسائل الاصولية المبنية على الظنون ولو ان قلت بالتخيير بين مقتضيات تلك الاخبار فترجيح التخيير
ان تلك الاخبار المذكورة لا تدل الا على الاستحباب غير من الجانب ان هذا الفاضل قال بجواز اجتماع الامر
والنهي في بعضه ثم ذكر مثل هذا الكلام في هذا المقام واي ينفك اصل البراءة والاحتياط والتوقف وامثالها
من المسائل الاصولية وان جعلت للمسائل الفقهية ان هذه مستفادة من الادلة القطعية وما ذكره الاصوليون في عدم
جواز اجتماع الامر والنهي او جوازه ودلالة النهي بالشيء على بطلان ضده وعدمها من القواعد الظنية كما يظهر من
آخر كلامك منقول او لكن من اين ثبت لك القطع في تلك المسائل مع كون اخبارها ظنية وكذا علاج تعادلها
وثانيا ان كل واحد من الطرفين يدعي القطع في المسئلة الاصولية مثلا المعتزلة واكثر الامامية يقولون بامتناع
اجتماع الامر والنهي لاستلزامه التكليف بالمحال او التكليف المحال ويدعون القطع ومخالفوهم ايضا يدعون القطع بعدم الاستحالة
وقد حققنا في المباحث السابقة ان المكلف به هو القطع الحاصل في نفس المكلف لا ما في نفس الامر وان ابطال الرافع
مع انك اعترفت بان العقل يستقل بالحكم في بعض الاشياء كحسن الصدق النافع والاحسان وقبح الكذب الضار
والعدوان وكون الشيء مما يستقل به العقل ايضا من المسائل الاجتهادية فقد يحكم بعضهم بكونه كذلك والآخر
بخلافه ولا ريب ان كل واحد مكلف بما يعتقده وقد مر في الكلام على الاجتهاد في اصول الدين ما يرشدك الى
ما ذكرنا فتبينك ذلك هنا وما استفدت من اخبار الاحتياط او التوقف فطعنت من ارتكبه وما ذهب اليه
انا قد حققنا انه لا مناص من العمل بالظن وان ظن المجتهد مما لا مناص عن العمل به وبينا ذلك في مباحث اخبار
الآحاد بما لا مزيد عليه وسنبينه ايضا فيما بعد انشاء الله ومنها ان البديهة حاكمة بوجوب العمل بالاوامر
والنواهي ومن علم العلوم العربية يفهم حق فهم الاوامر والنواهي فالحكم عليه بوجوب التقليد النهي عنه بمجرد
جهله بمسائل الاصول مما لا دليل عليه بل لا عذر له في التقليد عليه مع التقليد الاسئل تحكم محض وكذلك
على ناصية وعهد الله انه من اجزاء نفقة بان الملك امرك بكذا او نهاك عن كذا فعليك بالطاعة والعمل
بالامر والنهي ولو بين له المخلص عند تعارض الاخبار فهو يترك العمل بما سمع من الاوامر والنواهي من السنة معللا
بجهله بمسائل الاصول والمنطق فان استحقاقه للذم مما لا ريب فيه اذ انك دعوى بديهية وجوب العمل
بالاوامر والنواهي على مقام عدم تجويز العمل بظواهر الكتاب والنزاع العظيم بين العلماء في حجية اخبار الآحاد

تعريف بالاجماع

اي الاحتياط والبراءة الاصلية والتوقف
فلشرطه ثبت لك جواز التخيير ان
رجعنا الى الاصل وحرمنا العدم

دعوى جماعة من الفحول الاجماع على عدم الجواز غريب وما ذكره انما يتم لو ثبت كون ما ورد في الاخبار امر الشارع
للغير وتوجيهها الينا الا الخطابات وغاية ما يمكن دعوى الظن بكونه امر الشارع وستعلم ضعف ما يدعونه من قطعية
اخبارنا مع انه لا مزيد عليه مع ان من يفهم العرف انما يفهم من هذه الاخبار ما هو موافق لعرفه واصطلاحه لا باصطلاح
المخاطبين بتلك الخطابات وانما الحجة هو ما اراده المتكلم وفهم منه المخاطبون الذين وافق اصطلاحهم له
وفهم مرادهم لا يتم الا بمعرفة كثير من المسائل الاصولية من مباحث الحقائق الشرعية والنقل والاصل والاستعمال
والمجاز والمجمل والمبين وغير ذلك من القواعد الاصولية وما ذكرته من الجواب عن المثل الذي ذكره فانه قياس مع الفارق لان
رسول الملك ومن عبيده واحد ولسانهما متحد مع تحقق الترجم والعرف كان ففقد الاحتياج الى مسئلة اخرى
ما بين من القواعد المتعارفة التي بين ما وردنا عليها وان لم يعد وقوعها على التفصيل ولم يضبطها على التفرقة
مع ان لنا ان نبين مثالك في انكار ما هو الحق اليقيني بالقبول ونقلب عليك ونقول من اين يجوز الحاكم
ان يعمل بما يفهمه مع احتمال النسخ بعد ذلك او تخصيصه او ان مراده هل الثقة النقل الاخر او من هو ثقة
عند الملك او من هو ثقة عند الحاكم فيجب عليه التخيير في ذلك واي الامر الذي نقله الثقة هل هو على حقيقته
الظاهرة او ان نقله الثقة بعد نقله النهي في حق كلامه في هذا المقام ان ذلك الامر هل هو للوجوب ام الرخصة
وكذلك النهي بعد الامر وغير ذلك من القواعد فاذا لم يراع ذلك الحاكم هذه القواعد كيف يمكنه العمل على مراد الملك
فان قلت ان الحكم يحصل بسبب اتحاد الاصطلاح ومقارنة العهد وملاحظة القرائن بينهم ذلك بدون الاحتياج الى
هذه القواعد قلت فاين مثل هذه فيما نحن فيه وكذلك يظهر الجواب فيما ذكر من قوله ويبين له المخلص عند تعارض
الاخبار فان بيان المخلص لنا ان كان من القواعد الاصولية فبها وان كان من الاخبار فنقول ان ما ورد في
الاخبار في هذا القبيل متعارض غاية التعارض والجمع في علاج تعارضها الى نفس تلك الاخبار وورد فيه بعض
الكلام فيه ومنها ان علم الاصول ليس الا نقل الاقوال المتزيفة والادلة المخالفة ومنه ان تزييف الاقوال
ومخالفة الادلة ان كان موجبا لبطلان العلم فلا يبقى في الدنيا علم كان له اصل حتى علم الفقه الذي هو اساس
الشريعة مع انا لو سلمنا ان مقتضى قواعدكم التخيير بين الاخبار واختلاف فيه فكيف انما هو من جهة رخصة الشارع
وارضنا بما يرد على ذلك فانه لو قلت فيما وقع الاختلاف بينكم بسبب اختلاف الهما الحكم في الجمع بين الاخبار
وفي فهم معانيها فهل العمل على ذلك مقتضى قاعدة اصولية او ورد التصريح بذلك فان قلتم انه مقتضى
ما دل عليه النقل والعقل من لزوم تكليف الابطال لو لم نعمل على ما نفهمه قلت انظر ما قلتم في الاحكام
على العمل بقاعدة اجتماع الامر والنهي فهلا ترجعون في مثل ذلك الى اصل البراءة او الحظر والتوقف مع عدم
ومن اين ثبت لكم ان فهمكم هذا حجة عليكم في صورة الاختلاف وبالجملة هذه الشكوك الواهية
شكوكهم ومنها انا نعرف حال ما لم يذكره السابع العلم بتفسير آيات الاحكام ومعرفتها من القرآن اولئك
بحيث يمكن منها حين يريد وهي خمسمائة آية عندهم وبعض الروايات التي تدل على تقسيم القرآن اثلاثا
السنن والفرائض وصفة اهل البيت واعدائهم او ارباعا جعلهم ثم ذكر في عدهم وفي السنن والامثال
في الفرائض والاحكام ونحو ذلك فهي ليست على ظاهرها كما لا يخفى ولعل المراد تقسيم مجموع القرآن من الظواهر

البطون والانقلاب يستفادين ظاهرها الآن المقدم المتقدم وقد قدمنا الكلام على حجية ظواهر القرآن من الاخبار
والجواب عنهم الرابع الثالث العلم بالاحاديث المتعلقة بالاحكام سواء حقيقتها اركان عنده من الاصول
الصحيحة ما يرجع اليها عند الاحتياج وعرف مواضع ابوابها وفقاتها الى مقدار الحاجة في باب احتياج العمل
بالعام الى الفحص عن المخصص ووجه الاحتياج ظاهر الخامس العلم باحوال الرواة من التعديل والجرح ولو
بالرجوع الى كتب الرجال ووجه الاحتياج ان العمل بالاخبار مشروط بتوثيق الرجال والاعتماد عليهم اذا
بينا اثبات حجية خبر الواحد على الادلة الخاصة به كما اشرنا اليه في بيان شروط العمل به اوان مراتب الظن
تختلف باختلاف احوال رجال السند اذا بينا على الدليل الخامس من حجية انه ظن وبملاحظة تلك تتفاوت
حال الاخبار ويتميز الراجح عن المرجوح اذ لاريب ان كون الرجل ثقة مثلا مما يوجب الظن بصدق خبره وذلك
لا ينافي امكان حصول الظن بامور اخر فان المحققين ان جواز العمل باخبار الاحاد لا ينحصر في الخبر الصحيح
ولا الموثق والحسن ايضا بل كثيرا ما نعمل بما هو ضعيف في مصطلحهم لانجبارها بالجبر بالشهرة وغيرها مما اشرنا الى
ذلك في مباحث اخبار الاحاد ومع ان كثيرا ورد في الاخبار وجوه الترجيح بين الاخبار مثل قوله عليه السلام الحكم ما
حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما وقوله عليه السلام خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك وقد اورد
الاول ما نقل عن المولى محمد امين الاسترابادي ويحوات احاديثنا كلها قطعية الصدور عن المعصوم
فلا يحتاج الى ملاحظة السند اما الكبرى فظاهر واما الصغرى فلاحتفافها بقرائن مفيدة للقطع واول
دعوى قطعية اخبارنا سيما في امثال زماننا من ازيب الدعاوي ومستعرف حال ما تمسك به في ذلك
ثم ان المراد بمعرفة علم الرجال هو معرفة حال الرواة لا خصوص قراءة الكتب المعهودة فلو فرض امكان المعرفة
بحالها بدون هذه الكتب لكفينا اذا عرفت هذا فنقول الروايات الواردة في اعتبار الاعدل والافقه
والاصدق ونحو ذلك لاريب انها في كتب اصحابنا المعتبرة المتداولة فان قلت انها قطعية يثبت
الاحتياج الى معرفة العدالة والاعدلية ونحوهما قطعا سواء كان ذلك من كتاب الكشي والنجاشي او من
غير ذلك فثبت الاحتياج الى معرفة حال الرواة وهو المطلوب وان قلت انها ليست بقطعية فهي مما ينقض
لما بني عليه الدليل من ان وجه عدم الاحتياج هو قطعية الاخبار فان قلت انا لا ندعي الا قطعيتها
في الجملة لا قطعية جميع ما فيها قلت جهالة المقطوع به تبطل فائدة القطعية ولك ان تتعين ما هو قطعي
ومن اين لك ان مقبولة عمر بن حنظلة وما في معناها مما يشتمل على اعتبار الاعدل والاصدق والافقه
ليست من القطعيات وغيرها مما مع ان نص علاج الامام في هذا الحديث لتعارض الاخبار يدل على
كون تلك الاخبار التي يسأل الراوي عن حالها ظنية لا قطعية وانه لا معنى لعلاج تعارض القطعيات بملاحظة
السند وعدالة الراوي لانه لا يجوز صدور المتناقض من المعصوم الا من باب التقية وحكم الرجوع الى العامة
الغاسم انه مذكور في تلك الروايات مع الاعدلية والافقهية لا معنى لمعرفة موافقة العامة ومخالفتهم
بملاحظة اعدلية الراوي وعدمها فظهر ان ما ذكر في العلاج انما هو في الاخبار الظنية وانهم كانوا يعرفون
بالعمل بالاخبار الظنية ومعالجة متعارضها بما ذكروه عليهم السلام مع ان في اخبار تلك الكتب ما يدل على الكذابة

والكذابين والقتالة وقد ابتلت ايديهم بكتب اصحابهم ولعنهم لعنهم الله كانوا يدسون في كتبهم فان كان تلك الكتب قطعية
الصدور فهذه الروايات ايضا مندرجة فيها والامر المهم قراءة ذكر جماعة من الرواة ابن يجب القطع على عدمها
ان كثيرا ما نقطع بالروايات الخالية او المشابهة بان الراوي كان ثقة في الرواية لا يرضى بالافتراء ولا برواية ما لم يكن
بينا واضحا عنده وان كان فاسد المذهب فاسقا بجوارحه وهذا النوع من القرينة وافرة في الاحاديث كتب اصحابنا
الاول ما هو هذا الكلام قاعدة استنبطها هذا المتبحر من روايات امثال هذا الراوي فيظهر انه عرف من حرمته في
نقل الرواية واحتياطه مثل روايته عن المتعلقين المحتملين ومثل قوله في الموضع الذي يشك الحديث قال كذا
او الاصحاب قال كذا وهكذا وامثال ذلك ان هذا الرجل ثقة في الرواية ولا يرضى بالافتراء باما مه وليت شعري هل
هذا الامر معرفة حال الراوي وهل هذا الا العلم بحال الرجال ولاريب ان هذا المتبحر يحتاج في دعوى قطعية الاخبار الى
حال هذا الرجل في هذه الرتبة حتى يحكم بقطعية خبره ايضا ما ذكره انه رجوع الى الاحتياج الى معرفة علم
الرجال اذا قد عرفت ان مرادنا بمعرفة الرجال ليس خصوص معرفتهم من كتاب خاص فيرد عليه ثانيا ان المعرفة بان
الرجل ثقة ولا يرضى بالافتراء باما مه كيف يحصل القطع به بملاحظة روايات التي لا يعلم انها منه وهذا مما تقدم قطعية
الاسباب التي يستنبط منها ان هذه الثابتة وعلى فرض كون امثال ذلك متواترا عنده مثل الصدوق كيف يحصل العلم بان
الصدوق نقل هذه الرواية من ذلك الاصل اذ لعله نقله عنه بعضها من غير اصله والاشتباه وعدم التمييز
الرجع بنا في القطعية وثالثا ان كون الرجل ثقة في النقل مجتنبا عن الافتراء بعد ثبوته انما يثبت عدم تعمد الافتراء
والكذب وهو لا ينافي السهو والغفلة والخطأ سيما مع تجويزهم النقل بالمعنى ورابعا ان هذه الاصول لو سلم كونها
عند الصدوق لم يثبت تواترها عندنا واحتمال السهو والغفلة من مثل الصدوق غير عزيز وخامسا حصول العلم
من مثل هذه القرينة ثم ان كثيرا ما يدلس الاخبار لترويج الباطل ويراني من نفسه الزهد والورع المحكي
وبين هذه الاحتمالات بحيث يحصل القطع بعدمه سيما اذا ما كان ينافي او ما ينافي غاية البعد فهم بكر من هو لم تمامه
الا اخرا لما رس المرجل وكيف يحصل القطع بسبب ملاحظة هذه القرينة بعمومه اخبار الاحاد والمتنقلة على ذلك
عام الازمنة وسبعا ان غاية وجوده سيما من الفساق والمخالفين وسادسا ان غاية ما ذكرت ان هذا الراوي لا يكذب
الا ما يقطع بانه للمعصوم وليس كل قطع موافقا للواقع اذ قد يكون قطعه من باب الجهل المركب دون تقصير منه
وسابعا ان هذا الحال لحال الذاري لا الاصل وغاية ما يثبت ان ذلك الراوي لا يروي الا ما يقطع به واما حال الوسائط
بينه وبيننا فلا يعلم من ذلك والقول بان المراد بذلك بيان حال صاحب الاصل فلا يعرف حال الوسائط مع تواتر الاصل
عنه قد عرفت الجواب عنه وحاصله ان قطعية الاصل عند الصدوق مثلا لا ينفعنا ولا يفيدنا الا الظن بالصدق
لا يخفى ان من الايجاب الكثيرة التي ترد عليه في تحليل الكلام بذكرها كما سماه بعض الافاضل فقد وجه المقام بانه
العلم العادي من القرينة ذكرها المعترض لصحة الاصل وكذا من اسناد الصدوق اليه وهو غريب واعلم ان بعض
الاخبار يجب وجه يحكم بقطعية الاخبار ودعوى حصول العلم بصحة الاصل وصدوره عن المعصوم او بنقل مثل الصدوق
مما اسنده الصاحب الاصل ان المراد بالعلم هو ما تطمئن به النفس وتقتضي العادة بالصدق وهذا هو العلم العادي
وهو يحصل بخبر الثقة الضابط المتحرز عن الكذب بل وخبر الثقة اذا علم من حاله انه لا يكذب او دلت القرائن على صدقه

هو الذي اعتبره الشارع في ثبوت الاحكام عند الرعية وقد عمل الصحابة واصحاب الائمة بخبر العدل الواحد ولاسيما
على يد الشخص الواحد ولا ينافي هذا الجزم تجويز العقل خلافه نظرا الى امكانه كما لا ينافي العلم بحيوة زيد الذي غاب
عنا لحظة تجويز موته فجأة ومن تتبع كلام العرب يظهر عليه ان اطلاق العلم على مثل ذلك معتقد عندهم ولعل
ان مثل هذا الاطمئنان يسمى العلم فان شئت فسمه علما وان شئت فسمه ظنا فالنزاع بين الاخباريين و
المجتهدين لفظي اقول وفيه نظر يتوقف بيانه على بيان معنى العلم العادي فاعلم انهم بعدما عرفوا العلم بانه
لا يحتمل النقيض اوردوا عليه بالعلوم العادية كعلمنا بان الجبل الغائب عنا لحظة لم يصر ذهبا ولا الاواني
في البيت التي غبنا عنها بقدر ساعة علماء عارفين بالعلوم الدقيقة بانها علم ويحتمل النقيض فانه كما وقع انقلاب العصا
حية وصيرورة الميت حيا اللذين جرت العادة بعدمها ولا يحتمل نقض ذلك العدم في زمان النبي الذي هو صاحب
المعجزات وقد انخرقت تلك العادة فقد يمكن مثل ذلك في الجبل الذي غبنا عنه والاواني التي احتفت منا بكرامة
بعض الاولياء فكيف ينكر احتمال النقيض في مثل ذلك بل … ان هو ظن متاخم للعلم يشتبه بالعلم كما ذكره بعض الحكماء
في الحدسيات والتجربيات فلا يسع القول بحصول الجزم مع احتمال النقيض وهذا النقض ينقل عن العلامة في …
واجيب عنه بان مطلق التجويز لا ينافي الجزم فان هذا التجويز الحاصل في العلوم العادية انما هو بالنظر الى الامكان
الذاتي لعدم … وقابلية المادة واما بالنظر الى جري عادة الله فلا يحتمل النقيض والتجويز البتة وحاصل
الجواب على ما ذكره المحقق البهائي ان كون الجبل حجرا مثلا لا يحتمل نقيضه حال العلم به … في شيء من الاوقات
او الآنات والحاصل انه مادام العادة تقتضي انتفاء النقيض فلا احتمال للنقيض وذلك لا ينافي امكان تبدل الجوهر
بالذات ومن حيث القابلية … ان النقيض ممتنع … بالغير وهو لا ينافي الامكان
الذاتي في الجبل حيث علمنا بانه حجر ذاته لا ينافي الذهبية لكن العادة ينافيها وكذا الكلام في … ان العلم
بان العالم مضيء في النهار لا ينافي الاحتمال العقلي وهو ان يكون الباصرة مؤفة في نفس الامر واشتبه عليه الامر
لان ذلك امر ممكن والجواب عنه … اقول ومن البعيد غاية البعد … كلام العلامة على ما ذكر
من منافاة حصول الجزم بالشيء مع امكان خلافه بالنظر الى ذاته فانه لا ريب ان العلوم تختلف باختلاف …
بان الكل اعظم من الجزء وان النقيضين لا يجتمعان مما يحصل به الجزم ولا يمكن خلافه في نفس الامر الى …
بذلك واعتقادنا به ونقطع … خلاف عدم انقلاب الحجر ذهبا وكون العالم مضيئا فانه وان كان
يحتمل خلافه في نظرنا وفي نفس الامر معا في آن حصول العلم ووقت المشاهدة لكن لا يلزم … بالنظر الى ذاته لو كان
خلافه يجيء في وقت آخر … في تعريف العلم لا يحتمل النقيض عدم الاحتمال عند
العالم لا في نفس الامر واذا كان كذلك فهذا لا يحتمل العالم النقيض لغفلته بسبب جريان العادة وعدم تفطنه بعدم
العادة فهو غافل عن ملاحظة سبب العلم ولو نبه باحتمال الخلاف وان العادة لم يثبت عدم انخرامها في
ذلك والى هذا القدر فيحصل عنده الاحتمال ويتزلزل الجزم فان من كان له بستان ذوات … الى
اليه في كل يوم … في كل ليلة جازم قاطع بوجود بستانه كما كان ولو اتفق في بعض الليالي … اعدائه
خرب هذا البستان وقلع اشجاره وطم انهاره وزرع في موضعه كل ذلك في ليلة واحدة لما كان … الهدم …

للهدم والحفر مما تمكن به عن ذلك في ليلة … في الصبح جازم قاطع بوجود البستان كما كان فاذا جاء … لم يجد
شيئا الا ارضا جديدا وقد وقع مثل ذلك في قرب زماننا كما سمعناه وان الاسئلة في الصبح عن العلم بوجود
بستانه يجيب بالسؤال ولكن ان نبهته وقلت انه لا يمكن ان عدوك المتسلط القوي الفلاني خرب بستانك
في الليلة وجعلها قاعا صفصفا فيحصل له الاحتمال عند ذلك ويتردد ويزول عنه الجزم فالعلم العادي يحصل
بالعادة اليقين واستصحاب الحال السابق بمقدار ما يحصل له فيه الالتفات والتفطن للاحتمالات ونفيها الى حين
معلوم ويتفاوت مقدار زمان الاستصحاب بتفاوت الموارد والمقامات والاوقات وهذا لا يحتمل النقيض ابدا واحتمال
النقيض في غير زمان العلم لا ينافي يقينا على عدم احتماله في آن العلم نفسه بل النقض في الجزم الحاصل قبل التفطن للاحتمال
المذكور بسبب الغفلة … انقضاء مقدار العادة وذلك هو الغالب الذي يقع في العرف والعادة واطلاق العلم عليه …
وهذا قابل لاحتمال النقيض بالنظر الى العالم ايضا لكن بالنسبة الى حالتي التفطن وعدم التفطن فلا احتمال عنده في زمان
التفطن ومع الغفلة على وجه من الوجوه ويحتمل النقيض عنده بعد التفطن في الوقت الذي كان فيه جازما ايضا … الجواب
عن هذا النقض اما بان المراد مما لا يحتمل النقيض في نفس الامر وان كان بسبب العادة فيختص باليقين المصطلح او بان
المراد من العلم ما لا يحتمل النقيض عند العالم مهما علم مادام كذلك لا مطلقا فالكلام ههنا يقع في موضعين احدهما ان هذا
الجزم هل هو علم حقيقة ومن اطلاقاته الحقيقية او المجازية والثاني انه حجة ام لا والاظهر في الموضعين نعم اما الاول
فلما يستفاد من تتبع كلام العرب واما الثاني فلما لزوم التكليف بما لا يطاق لولاه ولما يستفاد من طريقة الشارع
وسلوكه مع الرعية ولزوم العسر والحرج لولاه فالكذب يتبع بما نحن فيه ان القطع الذي يدعونه في الاخبار وان تلك
الاصول كانت قطعية وان حكم الصدوق بصحة ما يوجب القطع بالصحة هل هو من قبيل ذلك الجزم الذي يمكن ازالته
بالتنبيه والتشكيك او لا بل هو يقين واما دعوى كونه يقينا مستحيلا فهو مما لا يحتاج … عام منصف والتحقيق
ان دعوى مثل هذا الجزم من جهة الثقة المشاهد للحاضر مما لا يمكن انكاره قبل التنبه من الغفلة عن احتمال السهو والنسيان
واما دعواه في حق اخبار كتبنا بعد تمادي الايام المتطاولة وشيوع … ووقوع ما وقع من الغفلات والزلات
والاشتباهات واحتمال اختلاط تلك الاخبار في الكتب بتداخل الاصول المعتمدة بغيرها وادخال … ضعف
المتاخرة الاخبار الضعيفة عن الشارع … الى تلك الاصول … مع ما يتطرق من احتمال الاشتباه في زمان صاحب
الكتاب بين المتاخرة اليه ففي غاية البعد والحاصل ان دعوى الجزم بان كل ما حدث في الفقيه والكافي …
عن الائمة لا اثر غاية البعد فضلا عن التهذيب والاستبصار والحاصل ان ما يحصل للفقيه اما ظن واما جزم في
بادئ النظر ويزول بالتنبه والتفطن لاحتمال الغفلة والسهو والنسيان واما جزم يحصل بعد التفطن والتنبه
للاحتمالات ايضا سواء طابق الواقع ام لا … فاما ضعف الاخبار … ان التعاضد ان كان على
التواتر فلا اشكال في افادة القطع ولكن من اين ذلك وان كان في غاية التدرج فلا كلام فيه ولا يحتاج الى …
معرفة السند ومنها ما نقل المحقق الاردبيلي في كتابه الذي الفه في … ولان يكون مرجع الشيعة اصل رجل
او روايته مع تمكنهم من استعلام حال ذلك الاصل وذلك الراوية واخذ الاحكام بطريق القطع منهم … ومنها ان الظاهر
ان ما ذكره من جملة كتبنا هو كتاب من لا يحضره الفقيه وفيه اولا كون الصدوق … عن …

والخطأ والغفلة وثانيها ان التأليف من جهة الهداية والارشاد لا يوجب كون الرواية قطعية الصدور كما انما
يتم ذلك لو لم تثبت حجية اخبار الآحاد وهو اول الكلام بل المستفاد من سيرة الائمة ع وطريقتهم حجيتها كما اشرنا
اليه في محله وثالثها انه لا ريب ولا شك في ثقة اكثر علمائنا المتأخرين مع انهم كانوا يعملون بالظنون
ان مثل الشهيد الاول الذي لا يوصف بكيف وكيف كان يجوز العمل بالشهرة الخالية عن الحجية ومع ذلك الف
الكتب لهداية الناس ورابعها ان الامام لم يتمكن من استعلام حال الاصل على سبيل القطع وكذا من تقدم ذكر
عنهم ع ولو سلم امكان حصول القطع له ببعض الاخبار او ببعض الاحكام فلا يوجب ذلك الاقتصار على ذلك لاجل
اثبات جواز العمل بطلبها بما عنده وهو اول الكلام وخامسها ان الاعتماد على نقل الثقة العارف الماهر...
الى علم الرجال فان ما ذكره لا ينافي اعتبار كون الرجل ثقة والمعرفة بحال الرجال قد يثبت بالضرورة وقد يثبت
ودعوى كون عدالة جميع ارباب الكتب المؤلفة للارشاد بديهية ممنوعة وسادسها ان كون الاصل معتمدا لا يوجب قطعية
جميع اخباره سيجيء من الصدوق في اول الفقيه انه قصد ايراد المصنفين في ايراد جميع ما رووا ولا يحصل القطع لنا بان
الصدوق مثلا انما ذكر قطعياته سلمنا لكنه ذكر القطعي عنده وانه لنا قطعي في بعض الاخبار بل يتعين كون الاصل
من المسائل المختلف فيها وكونه معتمدا عند الصدوق لا يفيد القطع بكونه معتمدا في نفس الامر ونحقق كونه معتمدا
معتمدا انما يعلم من علم الرجال ومنها ان يكون رواية واحد ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم وفيه اولا
ان معرفة هؤلاء لا تحصل الا بعلم الرجال وثانيها ان هذا الوجه يدل على عدم قطعية الاخبار اذ الاجماع على تصحيح ما
يصح عن هؤلاء يشعر بان غيرهم لا يحكم بصحة رواياتهم وثالثها ان الاصول التي جعلها المشايخ من الاصول
المعتمدة كثيرا ما يكون من غير هؤلاء ومع الكثرة من هؤلاء الاثنين وثالثها ان الاصطلاح ولا شيء منهم
عنهم على القطعية ممنوعة كما ان التصحيح عند المتأخرين لا يدل على القطعية وما اشتهر بينهم ان مراد القدماء من
الحديث هو ما صح انتساله بالمعصوم ع فهم يفترون ذلك بحجية القطع بذلك من جهة التواتر او من جهة احتفافه بقرائن
توجب ذلك ثم يعترفون القرائن بما لا يوجب القطع مثل موافقة ظاهر الكتاب والسنة ونحو ذلك فلاحظ اولا
وغيره ورابعها ان ذلك ليس بالاجماع المصطلح حتى يكون حجة خصوصا عند الشيخ سلمنا لكنه منقول بخبر الواحد
لا يفيد الا الظن سلمنا لكنه وقع الاختلاف في هؤلاء انه قال بعضهم ذكر مكان الاسدي ليث المرادي وبعضهم
مكان الحسن بن محبوب فضالة ابن ايوب وجعل بعضهم مكانه الحسن ابن علي بن فضال وبعضهم مكان فضالة عثمان
ابن عيسى فلا يحصل الثقة للقدماء في تعيين هؤلاء فاني لنا بالقطع واليقين وخامسها انه لا يوجد رواية كان
جميع رجال سنده من هؤلاء الا ان يكون مراده بيان حال صاحب الاصل ثم يرد عليه انه لا يكفي ذلك لنا مع ورود
الايرادات التي قدمناها وغيرها اقول ويظهر ذلك الجواب عن رواية جماعة نقل الشيخ اتفاق الطائفة
على العمل برواياتهم كعمار الساباطي ونظرائه فانه مع كونه منقولا بخبر الواحد فيه ان ذلك لا يوجب القطعية بل غايته
العمل بها واما قطعية الصدور فلا وكيف يحصل القطع مع ان اشهرهم واكثرهم رواية هو عمار ولا يحصل القطع
برواياته لما فيها من الاضطراب والتهافت الكاشفين عن سوء فهمه وقلة حفظه ومما يشهد به ما رواه عن الصادق ع
في وجوب النوافل اليومية ولما ورد عليه ع قال لن يذهب انما قلت ان الشيخ الراتب النوافل واسال

ذلك ومنها ان يكون رواية من الذين قال الامام ع فيهم انهم ثقات مأمونون او خذوا عنهم معالم دينكم او نحو
امثاله بان ذلك في الاخر وامثال ذلك وفيه اولا ان ذلك يوجب الاحتياج الى علم الرجال ومعرفة حال الرجال من هو
منهم اولا وثانيها ان ما ورد في هذا المعنى اخبار آحاد لا يوجب العلم بحال هؤلاء بل انما يوجب الظن فكيف يفيد
العلم بقطعية اخبارهم وثالثها على تقدير افادتها القطع بثقة هؤلاء كما ذكروهم لكن وثاقة الرجل وامانته
انما تمنع عن تعمد الكذب ولا تمنع عن الخطأ والسهو وكذلك الامر بالمتابعة لا يوجب قطعية ما يروون غاية الامر انه
يفيد وجوب العمل بمنقولهم واين هو من قطعية ما يروونه ومنها وجوده في الفقيه والكافي واحد كتب الشيخ او اجماع
مشايخهم على صحة احاديث كتبهم او على انها ماخوذة من الاصول المجمع على صحتها وذلك لان الصدوق قال في اول
الفقيه اني لا اورد في هذا الكتاب الا ما افتي به واحكم بصحته وهو حجة بيني وبين ربي وقال الكليني في اول
الكافي مخاطبا لمن سأله تصنيفه وقلت انك تحب ان يكون عندك كتاب كاف يجمع من جميع فنون علم الدين ما يكتفي
بالآثار الصحيحة عن الصادقين ع الى ان قال وقد يسر الله وله الحمد تأليف ما سألت وارجو ان يكون بحيث توخيت
والشيخ قال في العدة ان ما عملت به من الاخبار فهو صحيح وفيه انه لا بد في تصحيح هؤلاء الحديث ان يكون قطعيا
كما زعمه المتأخرين لانه لا يستلزم تصحيحهم قطعية الخبر ومن اين لك اثبات هذا المعنى للتصحيح عندهم ويشهد بما ذكرنا
ذكره الشيخ البهائي ره في كتابه مشرق الشمسين ان المتعارف بين القدماء كان اطلاق الصحيح على كل حديث اعتضد بما
اعتمادهم عليه او اقترن بما يوجب الوثوق به والركون اليه ثم ذكر ما يوجب ذلك امورا لا يستلزم احدها
قطعية الخبر ولا يفيد الا الظن بصدورها عن المعصوم بل وربما يلحقون الخبر بالقطعي ولا يريدون ذلك عند
ان يصفوه بالقوة ويشهد به ما ذكره الشيخ في اول الاستبصار في تقسيم الخبر فانه جعل ما وافق ظاهر الكتاب
بل بعض ما هو الحق من القطعي فلاحظ حتى يظهر لك ما قلنا مع انه يظهر من التتبع ان الصدوق ايضا يريد من التصحيح
ما يعتمد الراجح الصدق وهو كثيرا ما يعتمد في التصحيح للحديث القطعي تصحيح شيخه ابن الوليد وانه كان يرى قبول
ما يرويه الثقة الضابط وهذا لا يستلزم القطع كما لا يخفى والظاهر ان مراد الصدوق من حجية الاصل الذي اخذ الحديث
منه كون الاصل مما يعتمد عليه في الجملة لا كون جميع اخباره كذلك وذلك لانه قد يأخذ من الاصول ما لا يعتمد عليه الكل او
وكونه من الكذابين او التخليط الكذابين فيه شيئا واعتمادا لا يرويه ومنها ما كان معتمدا لا يقبل الوثوق بصحته
للقرائن التي دلت على انه صدر عن صاحبه في حال استقامته وان اعتزاله بعد ذلك تخليطا فالمعتمد في مثل هذا الخبر المعتمد
معناه تحقق الصدور وان احتمل كون بعض اخبار الاصل المعتمد ظني الصدور عنده مع ان ذلك لا يفيد قطعيته
مع ان الصدوق كثيرا ما يرد الرواية بان تفرد بها ويذكر اسم الثقة صاحب الكتاب المعتمد كما في اول الباب وحجيته
بالاحكام للخاص والمستحق ذكره الشيخ وهذا كله يدل على كونها ظنية عنده وكذا كلام الكليني في اوله لا بد على
الاخبار لما ذكرناه فالكل ايضا يشير اليه هو ولد وارجو ان يكون بحيث توخيت مع ان القطعية عنده لا تفيد القطعية عندنا
مع ان الصدوق كثيرا ما يطرح روايات الكافي كما يظهر في باب الرجل يوصي الى رجلين وفي باب الوصي يمنع الوارث
وكذلك الشيخ والاول وبعض علماء المتأخرين وانما ما نقل عن العدة فلا يعتبر في ما ذكره وقال بعض اصحابنا الكلام
ان الشيخ في العدة وما ادراك ما فيها وان بعض المتأخرين بعد ما حكم ببطلان دعوى قطعية اخبار تلك الكتب

دعوى عدم الحاجة الى الرجال دعوى ان تلك الاخبار قطعية العمل للعلم العادي بان الكتب الاربعة ماخوذة من الاصول
المعتمدة ومعنى كون الاصل معتمدا هو ما ثبت من القرائن جواز العمل عليها بنص الائمة وتقريرهم وان اشتمل بعضها على
ما علم انه من غيرهم لاجل تقية او نسيان وقت عن البيان والتفصيل وتمييز ما هو الحق عن غيره لسهو او غفلة
بعدم الاحتياج الى علم الرجال على ما ذكرت واجاب عنه بان ما قلته انما هو في غير المتعارضات واما المتعارضات
فلم يحصل لنا العلم بالعمل بها الا مع الرجوع الى التراجيح ولم يحصل لنا العلم بجواز العمل بها حال التعارض من دون مرجح
الى التراجيح ولا ريب ان التفتيش عن حال الرواة احد اسباب الترجيح وحينئذ كان دعوى حصول القطع بجواز العمل بكل
ما فيها وان كان راويها من الكذابين المشهورين بالكذب وورد لعنهم ولزوم الاجتناب عنهم عن الائمة او من الضعفاء
او المجاهيل ثم وما استشهد به من عمل السيد والشيخ وابن ادريس وغيرهم بالاخبار الضعيفة فلا يدل على عدم الاحتياج الى العلم
عملوا بها لاحتفافها بالقرائن الموجبة للاعتماد ولذلك نحن نقول ان الاخبار الضعيفة المعمول بها عند معظم الاصحاب
ثم انا لا نمنع حصول الظن بالاخبار الضعيفة بسبب ورودها في تلك الكتب في الجملة لكن اذا كان مخالفا للقاعدة
الثابتة للاصول الممهدة ولو من دليل العقل فنحتاج في تقويتها الى ملاحظة الاسناد فيعتبر حصول وجود صحة السند
حتى يمكن به تخصيص القاعدة وتقييدها لا بوجه نفس ورود الخبر في تلك الكتب والحاصل ان المحتاج اليه هو الاعتماد
على ما يحصل به الظن والرجحان وملاحظة الرواة من اسبابه فاذا ما تفاوتت الحال بسببه فلا بد من الملاحظة سواء
كان في الاخبار المتعارضة او غيرها الثالث المناقشة ما نقل عن بعض الفضلاء من ان الاستقراء وتتبع سير
السلف يكشفان عن ان علماءنا كانوا يعملون بكل ما حصل لهم الظن بانه مراد المعصوم وان كان من رواية ضعيف
او غيرها فلا حاجة الى معرفة حال الرواة بل المتبع انما هو الظن وقد اجيب بمنع ذلك لا سيما مع ملاحظة
حال السيد وابن ادريس وغيرهما وعملهم بمعظم الاخبار الضعيفة لعلها لكونها محفوفة بالقرائن القطعية عندهم
كيف كان يجوز العمل بالظن من حيث انه ظن وقد يكون منشأ ذلك الهوى او العصبية او الحسد فيحصل الجرح
والهرج في الدين لعدم الانضباط فيجب ان يكون ما يعمل به ظنا منضبطا كظاهر الكتاب والحديث مطلقا او الصحيح
منه والتحقيق ان هذا الاستقراء يصح بالنسبة الى الطريقة الا ان [illegible] والسيد وابن ادريس
وامثالهم انما كانوا يمنعون عن العمل بخبر الواحد لا مطلق ما يحصل به الظن بمراد المعصوم نعم لا يجوز العمل بكل
والاكتفاء وبمجرد ما يظهر من [illegible] ذلك ايضا ولكن هذا لا يستلزم عدم الاحتياج الى علم الرجال لانه يعرفنا حال
الرجال والعلم بثقة ما يحصل به الظن ومن الاسباب الموجبة له فهو لا ينافي العمل بمطلق الظن فاذا حصل من
الرجل ثقة الظن بمراد المعصوم وذمه ان لم يكن ثقة فكيف يقع بعدم مدخلية ذلك في الظن وهل انه يحصل
علم الرجال الا ان الواجب علينا بعد ما يحصل لنا من الظن ولا يجب علينا الفحص عن امارات الظن لانا نقول لا نكلف
بالظن بعد استفراغ الوسع والظن بعد الاستفراغ ان يحصل بعد الاستفراغ فيها له مدخلية في حصول الظن وعدمه
فالحق ان المتبع هو الظن الحاصل بمراد المعصوم وهو قد يحصل بخبر ضعيف معمول به وقد لا يحصل باخبار عديدة صحاح
ولذلك قد يكتفى في الترجيح بورود الحديث في الكافي او الفقيه في مقابل معارضه المساوي له في السند كونه
في غيرها الا ان يرجح ما لم يرجح بجهة اخرى وبالجملة المعتبر في تصحيح الاخبار عندنا والعمل على التصحيح انما هو من اصل وما

اجل الظن لا لاجله ولا لغيرها كما اشرنا سابقا وقد وقع الافراط والتفريط في ذلك فربما بالغ بعضهم فاخرج
الاحاديث الجيدة عن الاخبار الصحيحة ولو بسبب مجرد اشتراط عدم التصريح بالتوثيق وان كان الرجل مثل ابراهيم بن
هاشم او مثل ما رواه ابن ابي عمير او الحسن بن علي بن فضال لانه ليس بصحيح وربما بالغ بعضهم في العمل فاخرج في
[illegible] والتحقيق الرجوع الى ما يوجب الظن والرجحان بالنسبة الى الفقاهة في الجمعة من جملة
الاسباب لانها تعتبر لاجل التعبد والتقيد وفي تتمة كلام المجيب اشارات يظهر بتحقيق الحال فيها ما ذكرناه في مبحث
خبر الواحد من ان تعقيب الظنون المعلوم حجيتها بالخصوص في غاية الاشكال بل المدار على ما يحصل به الظن بمراد المعصوم
الا ما خرج بالدليل كالقياس فلا يحصل الجرح والهرج ولو ذكر بمثابة العداوة والعصبية والحسد والتسارع والاعتساف ونحو ذلك
لان هذا الوجه لا يجري على [illegible] الثالث وهو مشتمل على امرين احدهما ثبوت الخلاف في معنى العدالة
وفي الكبيرة وعددها فلا يمكن الاعتماد على تعديل المعدلين وجرحهم الا بعد معرفة موافقة مذهبهم في العدالة والجرح
لمذهب المجتهد العامل على مقتضى جرحهم وتعديلهم وسيتاح كون تعديل بعضهم مبنيا على تعديل من تقدم عليهم مع جهالة
في الواقعة والجهالة وقد ظهر الجواب عن ذلك فيما ذكرناه في مباحث اشتراط العمل بخبر الواحد وقبول الجرح والتعديل
ونقول هنا ايضا مضافا الى ما تقدم انه لا ريب في حصول الظن بالتزكية كيف ما كان واذا كان البناء في الادلة على الظن
فهذا من جملة الامارات فثبت عدم الاحتياج الى علم الرجال وثانيهما ان بعض الاصوليين اعتبر في التزكية
العدلين وبعضهم اكتفى بالواحد والافتراق [illegible] في ذلك ح ان تعديل اكثرهم مبني على تعديل من تقدم
ولا يعلم انفسهم الحسم ايضا وفيه ان ذلك لا يضر مع قال بان التزكية من قبيل الظنون الاجتهادية كالخبر بالواحد
ومن قال بانه من باب الشهادة فيمكن الجواب عنه بمثل ما قدمناه في مباحث الاخبار في اصل التعديل في
ذكرناه هنا في الامر الاول وثالثها ان كثيرا من الرواة ممن كان على خلاف المذهب ثم رجع وحسن ايمانه
ويعدون روايته من الصحاح مع جهالتهم بالتاريخ وزمان صدور الرواية وكذلك الاشكال في العكس وقد اشرنا الى ذلك
في مباحث اخبار الاحاد واجبنا عنه ونقول هنا ايضا ان من يحكم بالصحة لعله علم بتاريخ الصدور او علم
بجهة القرائن وهذا لا يوجب عدم الاحتياج الى علم الرجال بل هذا مما يؤيد الاحتياج لاجل تمييز امثال هذه الا
من غيرهم والعمل على مقتضاه ورابعها ان العدالة يعني الملكة لا يمكن اثباتها بالشهادة والجرح [illegible]
بالحس وفيه مع [illegible] حجية الشهادة والجرح [illegible] كفاية [illegible] اثارها وعلاماتها يحتج الى العلم
بها اثباتا وبه يتحصل العلم لنا بعدالة اكثرهم بسبب تقييد بالمعتقدين سيما اذا كان الى كثير من مثل الاركان الاربعة
واضرابهم من الاولين والفضلاء والجلة [illegible] واضرابهم في الاخر وهكذا ثالثها وحصول الظن والرجحان يحصل
سيما اذا تعدد والاكتفاء به كما اشرنا رابعا ومع كون العدالة عبارة عن الملكة المخصوصة خامسا [illegible]
بزيادة [illegible] سيما اذا كان مستند التزكية كما يظهر فيه ويظهر الجواب عنه مما تقدم من مع [illegible]
وحصول [illegible] في [illegible] وكتابة الظن في [illegible] وسادسها انه لا يمكن العلم بالعدالة والجرح فانا
الزائين من جهة الراوي والمروي عنه وطبقة الرجال [illegible] يكون الرجل واحدا معينا من [illegible] في الامام
فنقطعه واذا لم يحصل [illegible] وكذا يحصل السقط نعيبه باصل العدم الا اذا حصل قرينة يحصل بها الظن بالسقط

[illegible] ولا يمكن العلم بصحة السند من جهة احتمال السقط
ولعل [illegible] الرواة [illegible] ضعيفا [illegible]
في الجرح والتعديل [illegible]
اذا [illegible] العمل [illegible]
حصل لنا ظن بسببه

فتتوقف وربما يعرضنا آثار الغفلة والخلط في كثير من طرق روايات الشيخ عند نقل الاخبار من الاصول كما
روى عن صاحب الاصل عمن روى عن الامام ع مع ان صاحب الاصل روى بواسطة او واسطتين عمن روى عن
الامام فيجعله مرسلا ومقطوعا والغافل يجزم بكونه مسندا كما وقع ذلك في كتاب الحج في روايات عن موسى بن القاسم البجلي الشيخ
وكذا ربما يذكر الشيخ عن الكافي حديثا يحسب الناظر انه رواه الكليني عمن لم يدرك الراوي مع ان الكليني رواه في الكافي مسندا
وانما حذف اول السند فيه اعتمادا على تقدمه في الرواية وكذا كثيرا ما يشتبه في الاسناد كلمة عن بالواو والمعطوف
مكان الاول الثاني وبالعكس وامثال ذلك فلا يتوقع منا في الجرح والتعديل وتصحيح الاسناد مع امكان رجحه
ذلك فيما ابتلى من تاه حصول له والجواب عن جميع ذلك ان السهو النادر والغفلة القليلة لا يوجب انتفاء الظن
الحاصل من ذكر حال الثقة الضابط ومن كثرة الكرة والغفلة اذ لا شك ولا شبهة ان اصابتهم في اكثر الاحكام اكثر
من لانهم ه حفظهم اغلب من سهوهم وبالجملة انكار حصول الظن من ملاحظة الرجال مكابرة فالاولى ترك الاحكام
انها العاشر ان يكون عالما بمواضع الاجماع ليحترز عن مخالفته وهو مما لا يمكن في امثال زماننا غالبا الا من
مزاولة الكتب الفقهية الاستدلالية بل يتوقف الفقاهة ومن ذلك الايهام ان معرفة الفقهاء ايضا من شرائط الاجتهاد
المتكلفات كما ذكره بعضهم فان الاصحاب ان فهم الاخبار فيما لا يمكن الا بممارسة تلك الكتب ومزاولتها فضلا عن
معرفة الفقهاء والخلاف وموافقة العامة والمخالفة وغيرها الحادي عشر ان يكون له ملكة قوية وطبيعة مستقيمة
يتمكن بها من رد الفروع الى الاصول وارجاع الجزئيات الى الكليات والترجيح عند التعارض فان معرفة العلوم
السابقة غير كافية في ذلك بل هي امر غريزي موهوبي يختص ببعض الخلق دون بعض فاذا كان هذه الملكة
موجودة في نفس انضم اليها معرفة العلوم السابقة يحصل له ملكة الفقه يعني قوة رد جزئياته الى كلياته واصل
تلك الحالة لا يكتسب له مدخلية في زيادتها وتقويتها واذا اردت معرفة ذلك فلاحظ من ليس له الطبع الموزون
فانه لا ينتفع بعلم العروض وكذا سائر العلوم فربما يصير مجتهدا ماهرا في علم المنطق لا يقدر على
وكذا حال استقامة الطبع فانه امر غريزي لا مدخلية للكسب فيها والمراد بالملكة القدسية وهو ان يكون المجتهد
قادرا على رد الجزئيات الى الكليات بحسب نظره في نفس الامر والا يلزم كون احد من المجتهدين مخطئا في
هذه الملكة دون غيره وهو بين البطلان لانا نشاهد الفقهاء المجتهدين مختلفين في المسائل غاية الاختلاف ولا
ريب في كون الجميع ذوي ملكات قدسية وسرعة الاستقلال دخيلة لا مدخلية لها في حقيقة الملكة بل هي فضيلة
اخرى يؤتيها الله من يشاء واما استقامة الطبع فهي مقابل اعوجاج السليقة والاعوجاج من الغالب على
الذهن كالاعوجاج الحاصل للبدن ولما كان الاصل والغالب هو الصحة فالمناط في معرفتها الرجوع الى الغالب الافهام
والا فالذي يكون معوج السليقة لا يعرف نفسه ان طبيعته غير مستقيمة ولا يذهب عليك ان المراد بالاستقامة
ليس الا نفس الامر والا يلزم الحكم باعوجاج سليقة اغلب الفقهاء بسبب اختلافهم في رد الفروع الى الاصول بل المراد
ان يكون ذلك الرد مما لا يأبى صحة الافهام الغالبة وان كان مرجوحا عند من خالفه في الرد مع وجود جهة ترجيح
احد الاقوال المختلفة او كثيرها بالنسبة الى الآخر فليس معناه عدم الاستقامة ولا يلزم منه الحكم باعوجاج طبع صاحبه
الحاصل ان المجتهدين من المختلفين حين يتنازعون وسهم يحصل في نظر كل واحد منهم من الدليل ما لا يحكم من

نظره من اصحاب الافهام السليمة الا بعد مخالفة الآخر له مع استقامة طبعه لا انه معوج ما ظهر له من الوجوه وعليه
الظهور ما يبطل ما فهمه الآخر عليه فيتفاوت افهامهم مع ان الخطأ ليس بسبب تفاوت ظهور المأخذ وخفائه لا الاستقامة
والاعوجاج ثم ان القاعدة التي ذكرناها من عدم تكليف الغافل والجاهل في المباحث السابقة يقتضي جواز عمل
غير مستقيم الطبع ابدا على مقتضى فهمه في الباب ولكن من تفطن لاحتمال الاعوجاج وتقصيره في التفحص
بعد ذوره فعليه ان يعالج نفسه ويختبر حاله بما يعرض فهمه على افهام مشاهير العلماء السالمين الكامل المنتبه
اولى الافهام ويستعلم حاله بعد الميزان المستقيم والقسطاس القويم فاذا ظهر له الاعوجاج فليحترز عن العمل برأيه وربما بشهادته وبشاهد الميزان
ذكرنا يظهر حال مقلده ايضا ثم ان الاحتياج الى ما ذكرناه مما لا ريب فيه اذ كثيرا ما يكون في زماننا بعض الافراد الكلي
وفي لزوم بعض اللوازم للملزومات خفاء لا يهتدي اليها الا من ايده الله بتأييده بهذه الملكة والقوة القدسية مثلا
اختلف الفقهاء في ان من يريد الحج في طريقه عدو لا يندفع الا بالمال هل يجب عليه فهو مستطيع او ليس بمستطيع
واندراج ذلك في قوله تعالى من استطاع اليه سبيلا وان هذا من افراد المستطيع لاطلاق المستطيع عليه عرفا وكان
الواجد للمال في بلده الا انه يطالبه عن الخروج خارج البيت لا يمكن له الاعتذار بانه غير واجد فلا يجب عليه الا التمكن
دخول البيت واخراج المال فكذلك فيما نحن فيه فلا يسقط الفعلية وعدم المانع اصلا في حدوث الامر
بدرهم لان الحج واجب مشروط بالاستطاعة والاصل عدم الوجوب ما لم يعلم حصول الشرط ومع وجود هذا العذر لا يعلم
شرط الاستطاعة وربما يستدل بانه اعانة على الاثم والعدوان وهذا يرجع الى نزاع آخر ويحتاج الى الملكة
في معرفة اندراج ذلك في الاعانة على الاثم والظلم وعدمه والحق عدم الاندراج لان المحرم انما هو الاعانة على الظلم
من حيث انه ظلم مثال آخر بعضهم يعتقد تعيين البسملة في قراءة السورة والقائل يجب انه لا دليل عليه ومن قال
باشتراطه استدل عليه بالاوامر الدالة على وجوب قراءة السورة الكاملة فيحصل الاشكال في اندراج قراءة سورة
البسملة المعتقد تعيين البسملة في قراءة السورة الكاملة وعدمه والحق عدم الاندراج كما شرحناه في موضعه
هذه الملكة لا اختصاص لها بالفقه بل جميع العلوم محتاج اليها لانه مقتضى رد الفروع الى الاصول والجزئيات الى الكليات
ملاحظة في علم اصول الفقه مثلا ابهم من تلك الملكة فالاصولي يحتاج اليه في مسألة مقدمة الواجب مثلا انما هو وكذا
اثبات ان وجوب المقدمة ام لا وفي الفقه ان ذلك الامر الفلاني هل هو مقدمة كذا للامر الفلاني ام لا وكذا
في مسألة اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص الى غير ذلك من الامثلة للمنازع في اعتبار الملكة وان
كان لا يستحق الجواب لكن كلامه غالبا لجلي البرهان بل البديهية لكنا نشير لتنبيه الغافلين فنقول
القول بوجوب الاجتهاد عينا او كفاية على المقلدين لانا نعلم بالعيان ان كثيرا من الناس ليس له تلك الملكة وان
بذلوا الكمالات ونهاية الجد لانه قبل الاجتهاد ومزاولة الفقه لا يظهر له انه ذو ملكة ام لا فمع عدم العلم بالشرط كيف
يجب عليه مع ان كثيرا من الناس الفاقدين للملكة يعلم من حاله عدم الاقتدار وعدم الملكة فليس تكليفه حرجا وهو مخرج
بالبرهان القاطع ومن لم يعلم حاله في الاقتدار والملكة فتكليفه ابتلائي كما حققناه في محله في مباحث الاوامر
وذلك كتكليف الحائض في الصبح بالصيام مع تحيضها في العصر في نفس الامر فوجوب الاجتهاد للمكلفين
المعدوم لها ومنها ان اشتراط الملكة يستلزم عدم العلم بوجود المجتهد بعد لا يمكن الامتثال غالبا في امثال زماننا

٤ والاصول م
من لوازم وجوب المقدمة م

لو اشتراط الظن بالنسبة الى المجتهد فانه ما تشخص حكم المكلف العمل وجوبه عليه مع فقدانه الشرط وتقدم انه لا يجوز التكليف مع علم الآمر بانتفاء الشرط وحينئذ فان هذا الكلام عربية لا يبطل التحصيل على العلوم العربية ومزيدها فان كثيرا

فيقع التكليف واما الاستلزام فلانها امر خفي مع انه غير منضبط لاختلاف الطبائع فيها غاية الاختلاف فلا
يظهر ما هو المعتبر فيها للعوام وفيه ان ذلك كلام يجري في امثال معرفة المجتهد وحجية جوابه وثبات امكانه وان ذلك
شبهة في مقابلة البديهة ومنها انهم قد ذكروا لنا قواعد يستنبط منها بعض المسائل والاحتياج انما هو الى تلك
الملكة نعم قد وضع الاصوليون قواعد مبنية على ادلة مدخولة ومبان ضعيفة مثل مقدمة الواجب والامر
بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص وان الامر والنهي لا يجتمعان وان استحق [illegible] حجة يحتاج الى استنباط
المسائل منها الى تلك الملكة وهذه قواعد واهية لا يحتاج اليها ولا يجوز التمسك بها [illegible] من القواعد التي
قد رووا [illegible] كل شيء فيه حلال وحرام فهو حلال حتى يعرف الحرام بعينه وقد عرفت الاشكال فيها وكان
ما هو موضع الحكم وعلة او نفس الحكم [illegible] ان المراد من الوضع والحمل [illegible] فهذه
في تلك المجملات اصعب شيء وهكذا الكلام في [illegible] كل ماء طاهر حتى يعلم انه قذر فان الاشكال في ان كل الماء
القليل الذي هو محل نزاع الباحثين عنه يدخل في هذا ويمكن الاستدلال على عدم قبول حكم ماء القليل للنجاسة
عدم ظهور حكم الشرع من جهة اختلاف الادلة او هو مختص بالمياه الموجودة في الخارج التي لم يعلم طريان النجاسة عليها
وهل المراد منه استصحاب الطهارة فيكون المراد [illegible] من المجملات في الدرب ولا ريب ان معاني
تلك القواعد المستنبطة من تلك الاخبار ليست مما اتفق عليه الافهام السليمة بل هم مختلفون في ان الحكم
[illegible] من [illegible] المحتاجة الى الملكة وكل ذي ملكة يحكم بما يعنه من التفريع في الرد [illegible] وقواعد
والهيئة [illegible] تقدم الجواب عنه مشروحا ومنها ان هذه الاحاديث والاخبار كان يعمل بها في عصر الائمة كل من سمعها عالما
كان او عاميا وتقريرهم في ايام على ذلك يدل على ان كل من فهمها يجوز ان يعمل بها من دون توقف على تلك الامور
الملكة وغيرها وفيه ان العمل بما يسهل فهمه [illegible] لا يوجب عدم اشتراط العمل [illegible] تلك الملكة
ومرادنا ان من يريد اقتناص كل ما يمكن ان يستخرج من تلك الادلة منها يحتاج الى ذلك [illegible] تكون له
تلك الملكة وهو المجتهد وكذلك الجواب عما [illegible] انهم يعملون بالاخبار بدون الفحص عن المعارض وحصول الملكة العلاج
في علاج التعارض فان عدم احتياج [illegible] للائمة ومن [illegible] العلاج المعارضة وحصول تلك الملكة لهم لعدم
عثورهم على المعارض او عدم تفطنهم لاحتمال وجوده او لتمكنهم من السؤال عن امامهم لا ينفي احتياج غيرهم اليها
ومنها ما يقال ان عدم تكليف المكلف بالعمل بالاخبار يدل على ان العمل بالافراد الخفية واللوازم الغير البينة
لا يجب [illegible] اليها الا [illegible] ولا يعرفونها الا بعد النظر والاستدلال [illegible] والا لزم التكليف بما لا يطاق
بالنسبة الى غير المتمكنين فهو في غاية السخافة فان ذلك يستلزم عدم تكليف العجم بمضمون آيات القرآن والاخبار
[illegible] فان قلت انهم مكلفون بالعمل بها [illegible] مع اختلاف مراتب افهام المكلفين في فهم الافراد الظاهرة ايضا فيكون التكليف بالظاهر والمنطوق [illegible]
وهو [illegible] فقد يكون لفظ نصا عند مكلف وظاهرا عند آخر وهكذا [illegible]
ان المكلف به [illegible] ما يمكن ان يفهم من اللفظ ولو عند جماعة خاصة من الاذكياء وعدم فهم غيرهم من العامة لا يوجب
تكليفهم بها [illegible] هؤلاء [illegible] معذور [illegible] تكليفهم

تكليفهم الرجوع الى العالم المتمكن ثم ان ما ذكرنا انما يأتي في ما قدمنا في مباحث العموم والخصوص والاطلاق والتقييد
من ان الاطلاق ينصرف الى الافراد الشائعة وانه ليس بحجة في الافراد النادرة فان المراد من الافراد النادرة
الفرد النادر [illegible] وان حصل القطع بفرديتها من الافراد الخفية هنا ما لم يحصل الظن والقطع بفرديتها الا بعد
بعد التأمل والنظر [illegible] فرديته [illegible] وظن ارادة فرد من الكلي [illegible] والاول يرجع الى [illegible] في الكلي
التشكيك في حقيقته فان الشك في كون [illegible] يوجب الشك في ان ماهية الماء هل له وسعة ليشمل
هذا الفرد ام لا ولكن الشك في دخول [illegible] في [illegible] قول القائل بع بالنقد [illegible] في الكلي الا ان
في كونه نقدا بل الاشكال هو في ارادة هذا الفرد ثم ان ما يدل على جواز العمل بالافراد الخفية واللوازم الغير البينة
ايضا [illegible] علينا ان نلقي عليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا ومضمون روايتان صحيحتان البزنطي عن الرضا
وهما مذكورتان في آخر السرائر ثم ان تحقيق هذه الملكة واستقامتها وجواز الاعتماد عليها كما ذكره بعض المحققين
يستدعي امورا منها عدم اعوجاج السليقة وقد [illegible] الاشارة اليه وان لا يكون جريزا بالا يقف ذهنه على شيء ولا
بليدا لا ينتقل [illegible] وبحيل [illegible] بالابتداء يكون له ثبات [illegible] وذلك انما يأتي
[illegible] بتجديد النظر وان يكون فطنا [illegible] عليه من المسائل [illegible] ويبعد من تلك
الحالة [illegible] ومنها ان لا يكون جريا في الفتوى [illegible] الجرأة ولا مفرطا في الاحتياط فان الاول [illegible]
المذهب والثاني [illegible] الى [illegible] ولا يقف [illegible] الدين [illegible] الشرع [illegible]
ان لا يكثر من التوجيه والتأويل ولا يعود نفسه بذلك [illegible] الاحتمال البعيد من الظاهر [illegible]
فان الانس [illegible] ادراكها [illegible] النهر [illegible] الفكر عن [illegible] ومن جملة ذلك [illegible]
والرياضي والنحو وغير ذلك فان طريقة [illegible] هذه العلوم مباينة لفهم الفقه [illegible] يقول في الفقه في
بعض الادلة الفقهية يحتمل ان يكون المراد منه كذا واذا قام الاحتمال بطل الاستدلال وانت خبير بان الفقه اغلبه
ظنون [illegible] وبعضها [illegible] الاحتمال [illegible] فلو [illegible] الاحتمال [illegible]
ومنها ان لا يكون ممن [illegible] البحث [illegible] يكون طبيعيا كالعقارب [illegible] وقد يكون
الرياسة واظهار الفضيلة [illegible] هذا الشخص [illegible] الاستقامة على الحق [illegible] والمكالمة مع [illegible]
من [illegible] الا ان [illegible] ارشاده الى الحق [illegible] المنكر [illegible] كونه [illegible]
كثيرا [illegible] هذا [illegible] بشيء في بادي النظر [illegible] او [illegible] شبهة سبقت اليه [illegible]
[illegible] العنكبوت [illegible] الحالة الطبيعية [illegible] الى مقتضى [illegible]
المكرة او العناد والخوف من [illegible] الذكر ومنها ان لا يكون مستبدا بالرأي في حال قصوره [illegible] فان
[illegible] الاتيان والغفلة والسهو كالطبيعة الثانية تنبيه اعلم ان المراد بالاجتهاد [illegible]
يتوقف على تلك الملكة يمكن ان يحصل [illegible] ملكة الاجتهاد كما [illegible] وقد تقدم [illegible]
استفراغ في تحصيل الظن بالحكم الشرعي وما يتوهم انه [illegible] على الاول ان الملكة هو نفس الاجتهاد [illegible]
[illegible] بان الملكة التي هي نفس الاجتهاد هي الملكة الخاصة المترتبة على جميع شرائط الفقه التي من جملتها الملكة [illegible]

الحجة فلكن رد بعض الجزئيات الى الكليات والفروع الى الاصول ورد جزئيات الفقه الكلية فلا تغفل واما ما يتوقف
كمال الاجتهاد عليها فهي امور الاول علم المعاني والبيان والبديع [illegible] عن الشهيد الثاني والشيخ احمد ابن
المتوج البحراني انه جعل الثلثة من شرائط اهل الاجتهاد وعن السيد [illegible] انه جعل الاولين من الشرائط وبعضهم جعل
هذه العلوم من المكملات والحق ان بعض الاصوليين قد يتوقف عليه الاجتهاد مثل مباحث [illegible]
عن المعاني وربما يتوقف على مباحث الحقيقة والمجاز والكناية والدلالة من علم البيان لكن القدر المحتاج اليه منهما مذكور في
كتب الاصول غالبا وهو لا ينافي كونهما مما يتوقف عليه اصل الاجتهاد [illegible] جعلنا الابلغية والافصحية من مرجحات
الاخبار والادلة فلا ريب ح في الاحتياج الى العلوم الثلثة اذ لا برهان عادة في امثال هذا الزمان الا [illegible]
الثلثة والتحقيق ان الفصاحة اذا وصلت حد الاعجاز بكون الكلام او الظن الناشئ العلم كما يظهر من نهج البلاغة والصحيفة السجادية
وسائر كلمات امير المؤمنين [illegible] وكذا اذا وصلت حدا يكون [illegible] من الائمة بحيث صار معارضة
عند المجتهد ولكن ذلك نادر في اخبار الفروع الثاني بعض مسائل الهيئة مثل ما يتعلق بكروية الارض ومعرفة تقارب
مطالع البلاد وتباعدها وما يترتب عليه جواز كون اول الشهر في ارض غيرها هو اوله في بلد آخر وجواز كون الشهر
ثمانية وعشرين [illegible] ويمكن ان يقال يكفي في ذلك للفقيه العمل على مقتضى
[illegible] الرؤية وكذا الحال في معرفة القبلة فانه يكفيه الاستقبال بما يحصل له العلم والعمل بالظن فيما لا يمكنه العلم
والعمل بما ورد في المتحير لو لم يحصل له الظن ايضا الثالث بعض مسائل الطب للاحتياج الى معرفة المرض
[illegible] المبيح الفطر وامثال ذلك وليس ذلك من الشرائط لان شأن الفقيه بيان الحكم [illegible]
[illegible] في النكاح والمرض المبيح الفطر واما حقيقة [illegible]
شأن الفقيه والا لزم ان يعرف الفقيه جميع العلوم والصنائع [illegible]
يجب على الفقيه ان يحكم بان البيع اذا خرج معيبا فللمشتري [illegible]
الاول الارش واما معرفة العيب [illegible] فلا يجب عليه كما لا يخفى الرابع بعض مسائل الهندسة
مثل [illegible] الخامس بعض مسائل الحساب مثل الجبر والمقابلة والخطأين
والاربعة المتناسبة [illegible] ويظهر وجه عدم الاشتراط مما تقدم فان شأن الفقيه فيما
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] **قانون** يشترط في المفتي الذي يرجع اليه المقلد بعد الاجتهاد وان يكون مؤمنا عدلا
والظاهر ان اشتراط الايمان اجماعي [illegible]
ان مخالفته [illegible]
في الاستنباط [illegible]

جواز الرجوع اليه وعدم الاعتداد بالحكم لابتنائه على عدم التقصير في الاستنباط وعدم الكذب في الاخبار عنه
العدالة فظاهر الروايات في اعتباره وان كان يمكن القول بكفاية الوثوق في الاستنباط والصدق نظرا الى [illegible]
[illegible] في اخبار [illegible] عن الكذب مع كونهم [illegible] في صحة رجوع المقلد اليه علمه
بكونه جامعا للشرائط الافتاء بالمخالطة المطلعة على حاله او اخبار جماعة يفيد العلم وقيل او بشهادة العدلين
اشكال وذهب العلامة في [illegible] قال لا يشترط في المستفتي علمه بصحة اجتهاد المفتي لقوله تعالى فاسئلوا
اهل الذكر من غير تقييد بل يجب عليه ان يقلد من يغلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع وانما يحصل له
الظن برؤيته له منتصبا للفتوى بشهادة من الخلق واجتماع المسلمين على استفتائه وتعظيمه قال [illegible] ولا يكفي
العامي [illegible] منتصبا ولا داعيا ولا اقبال العامة عليه ولا اتصافه بالزهد والورع فانه قد يكون عالما
في نفسه او مغالطا لابد ان يعلم منه الاتصاف بالشرائط المعتبرة من ممارسته وممارسة العلماء وشهادتهم له
باستحقاق منصب الفتوى وبلوغه اياه وقال في المقام بعد نقل كلام العلامة [illegible]
[illegible] لا يحتاج الى البيان واحتجاج العلامة بالاية [illegible]
[illegible] واما ثانيا فلانه على تقدير العدم لابد من تخصيص اهل الذكر بمن جمع شرائط الفتوى
[illegible] على عدم وجوب استفتاء [illegible]
الشرائط [illegible] وهو شهادة العدلين ويظهر من كلام [illegible]
طرق المعرفة [illegible] لانه يعلم بالمخالطة والاخبار المتواترة حال العلماء في البلد الذي
[illegible] في العلم والصيانة ايضا والرياسة قال وليس [illegible]
[illegible] لانا نعلم اعلم الناس بالتجارة والصياغة في البلد وان لم نكن
من التجارة والصياغة وكذلك [illegible] النحو واللغة وفنون الآداب [illegible] وتحقيق الكلام فيما [illegible]
في المباحث المتقدمة ان الجاهل والغافل من العوام الذين [illegible]
في اهل الفطنة والذكاء والتمييز منهم وطلبة العلوم [illegible] مرتبة الاجتهاد
بيان حال العلماء في [illegible] وتحقيق المسائل في نفس الامر يترتب عليه العلم بحقيقة الحال [illegible]
بالمعروف [illegible] وان كان بالنظر [illegible] العلم مع امكانه [illegible] الاكتفاء
بالظن مع عدمه ولكن [illegible] بكفاية الظن مطلقا للاصل ولزوم العسر [illegible] فان قلت [illegible]
ارتفع باشتغال الذمة بالاخذ عن المجتهد وهو لا يرتفع الا بالعلم به قلنا اشتغال الذمة [illegible]
عن ظن اجتهاده [illegible] وكذا الجواب عن الاجماع لو تمسك به [illegible] الاجماع منعقد على وجوب
المجتهد [illegible]
عليه ايضا ان اعتبار العلم [illegible]
[illegible] في ذلك البلد بعضهم يعتقدون اجتهاده [illegible]
[illegible] جواز العمل بالظن في ذلك وعدم الجواز [illegible]

حتى يحصل لهم العلم او الاطمينان او من لم يتفطن للمسئلة او جزم بجواز مخالفة المفتي الآخر فلا اشكال في انه ليس عليه
والحاصل انه لا دليل على وجوب تحصيل العلم نعم هو اولى واحوط وقد حققنا سابقا ان المراد بالظن الذي يجوز به العمل
بعد بذل الجهد لا الظن البادي كما قلنا في الظن على المشهور في بحث جواز العمل بالعام قبل الفحص فلا يجوز التقليد
انه لا وجه للاكتفاء بمطلق الظن ثم ان مراد العلامة من الاكتفاء على امثال الناس من اجتماع المسلمين على الاستفتاء
كما هو ظاهر كلامه اشتمالهم على اهل العلم والفهم والفطانة والا فالاجماع من العوام لا يفيد الظن الآن بكون ذلك على
سبيل الاستمرار الكاشف عن استحقاق الرجوع اليه لحكم العادة بارتداعهم اذا وصل اليهم خلاف ما ظنوا بدو الامر
للتطاول ثم ان الكلام مع اتحاد المفتي واضح ومع التعدد فان تساووا في العلم والورع واتفقوا في الفتوى فلا اشكال
ايضا في التخيير وربما يقال اذا اتفقوا ولكن تفاوتوا في العلم والورع فيقدم الاعلم وفيه اشكال ويظهر الحكم
مما يأتي بطريق الاولى وان اختلفوا في الفتوى فان تساووا في العلم والورع تخير في تقليد ايهم شاء والمرجح المقدم
وان كان بعضهم اعلم واورع من غيره فالمعروف من مذهب اصحابنا بل ذكر بعضهم انه لا خلاف فيه عندنا انه يقدم على
غيره لانه اقوى وارجح وان ابنا عدولهم واحد وانه بمنزلة الامارتين للمجتهد اختلف فيه العامة فمنهم من وافقنا
على ذلك والاكثرون سووا بين الافضل وغيره لاشتراك الجميع في الاجتهاد والعدالة المصحح للتقليد ولان
من الصحابة وغيرهم كانوا يفتون من غير نكير اقول ان ثبت الاجماع على مختار الاصحاب فهو والا فهم بانيانه في
امثال هذه المسائل والاعتماد على هذا الظهور والرجحان مشكل وتنبيه على ما ذكره المحقق في شرح الفاضل وفي
كلام المحقق الاردبيلي في شرح الارشاد منع تقديم الافضل في المحاكمة والتحقيق انهم ان ارادوا ان على المقلد ان يجتهد
انما هو لاجل ان يحصل الظن بحكم الله الواقعي والمجتهدان المختلفان امارتان على ذلك الحكم كما في المجتهد عليه
ففيه انه لا يتم على الاطلاق فان مقلدا كان في بلد مجتهدان احدهما اعلم من الآخر وهما مختلفان في الفتوى
ونظر في عصره وجود مجتهدين آخرين في بلاد اخر فكيف يحصل له الظن بان قول اعلم المجتهدين الذين في
بلده هو حكم الله الواقعي دون من هو ادون منه مع احتمال ان يكون بعض المجتهدين في البلاد الاخر مخالفين لذلك
الاعلم وموافقا للادون مع كونهما مساويا للاعلم في العلم او اعلم منه وان سلم ان اصالة عدم الزيادة والعدم تكون
من الحوادث ولكن اذا علم وجود الاعلم من ذلك الاعلم واحتمل موافقته لذلك الادون فلا مناص عنه مما ذكرنا
فيرجع بالاخرة الى دعوى الرجحان وادعاء حصول الظن بقول الاعلم اي افادة ظن بقيد هذا الحال وهذا الشرط يعني
ان نفرض انحصار المجتهدين في هذين الموجودين في بلده فيكون القول على قول الاعلم اقرب وارجح في افادة حصول
الظن بحكم الله الواقعي لا بشرط وعلى الاطلاق الذي هو مقصود المناظرين في هذه المسائل وايضا يكون دعوى
ذلك مع ملاحظة فتاوى الاموات ايضا فانه دعوى حصول الظن بحكم الله الواقعي من قول المجتهد الحي الذي هو ادون
مرتبة من المجتهد الميت دون قول ذلك الميت مجازفة فان قلت ان قول الميت يخرج بالدليل
على عدم جواز العمل بقوله قلت الدليل العقلي الجاري هنا يدل على الموجب للعمل بالظن مع بقاء التكليف وانسداد باب العلم
فكيف ما الابطال لا يقبل التخصيص الآن يوجب عن ذلك بما يذهب عن اخراج القياس والاستحسان كما سيجيء
تمام الكلام وعلى هذا فلا بد ان يقال بالتخيير بين الاعلم وغيره حتى يكون حكم الله الواقعي بحسب ظننا احدهما لا بعينه

احد المجتهدين الموجودين في العالم بل المتيقن انه لو جوزنا العمل بقولهم فانه يزيد الحكم الواقعي فان لم يحصل الظن
بالحكم الواقعي كالتقية الناشئة عن المتعلق ولا دليل على وجوب ترجيح الاعلم فان الذي يثبت من الدليل
انه يجوز للمقلد العمل بحكم الله الواقعي بمجرد العمل بظن من تمكن من استنباط الحكم من هذه الادلة واما ان الظن هو
المتحصل والحكم كاشف عن الواقع اولا فلا يحتاج اليه على هذا الفرض ولا دليل على اعتبار الاقوى والاقرب
الارجح فان قلت لنا حكم الله الظاهري يدور مداره وان قلنا ان المراد ما كان ارجح بالنسبة الى ما اراده الله في
الواقع فاما هو الظن بحكم الله الواقعي والمفروض عدمه ولكن حاصله ان ادلة الشرعية هي حاكية عن حكم الله الواقعي
والترجيح الحاصل فيها والاظهرية المتعلقة بها انما هو بالنسبة الى ما هو المراد في الواقع فلا يجوز نفي احتمال
الحكم الظاهري بغير كونه ظاهرا انه هو حكم الله الواقعي اذ الاصل حرمة العمل بالظن خرج الاقوى بالاجماع
ولا دليل على العمل بالاضعف لانا نقول يمكننا ان نمنع ان الاصل هذا الاصل ولا يفيد الا اشتغال الذمة بالتقليد
يثبت الا بالقدر المشترك المحقق في ضمن الادون والاصل عدم لزوم الزيادة فلو كانوا يفصلون بان اداء التخيير
في العالم الى الاعلم وغير الاعلم ولم يكن هناك بين اعلم ادلة فهناك يرجح اقوى الامارتين القائمتين على
الحكم على الآخر كان له وجه ولكنه فرض نادر التحقق لم في امثال زماننا بل لم يكن احدى ما ذكرنا في التقليد في المجتهد
بالنسبة الى العبادة فنقول لزوم حمله على اقوى الامارتين انما هو اذا اراد تحصيل ما هو اقرب الى الواقعي في الظن
بحكم الله النفس الامري وهو لا يتم اذا كان مقيدا بشرط وحال فلو فرض ان المجتهد لم يقدر على تحصيل الاسباب
الاخبار واقوال الفقهاء والحصر بتكليفه في الاجتهاد فيما عنده من الاسباب ولكن هو لا يمكنه وان احتمال حصول العثور
اعني الاظاهر في تحصيل الظن لاجل انه هو بشرط هذه الاسباب وفي هذه الحال لا مطلقا وهو ليس من تحصيل الظن
بالحكم الواقعي نعم المجتهد الذي جمع الاسباب استفرغ وسعه في التحصيل وفي وجوه ما يحتمل ان يعارض
دليل المختار ويرجح عليه باصل العدم يمكنه تحصيل الظن بالحكم الواقعي والقول بان الاصل عدم ما يعارض
من الاسباب في العالم وهو لا يمكنه منها عنده من الاسباب غلط فاحش لان الاصل لا يتفاوت بالنسبة الى
المخالفة كالاجتهاد في القول بوجوب تقديم قول الاعلم المقلد على الاطلاق لا يتم دعوى الاجماع في امثال هذه
المسائل الاجتهادية التي تلازم وغيرها في نفسها يظهر بطلانها من استنادهم في دعويهم هذه الادلة اقرب
ما يتم الكلام الجمع بين دعوى الاجماع على متابعة الاعلم في اثبات المطلوب بين الاستناد الى الاولى استنادا
الى المقيد الدليل العقلي ... الى المقيد الدليل العقلي لا يقبل التخصيص والتقييد وقد
نظر ذلك في ادلة حجية خبر الواحد والحاصل ان المعيار في رجوع المقلد الى المجتهد ان كان هو العمل بالظن
عند فقد العلم بالحكم النفس الامري فهو تابع لحصة الظن ... كان بتقليد الميت ... الظن
حال دون وان كان المعيار هو الاجماع او غيره من الادلة الشرعية فهو مقصور على ما يدل عليه الدليل
الاجماع على متابعة الاعلم انه لم يثبت الاعلم الذي لم يخالفه الاعلم الآخر او اعلم عدم مخالفته له ...
الاجماع على متابعة الاعلم على الاطلاق ... بلد المقلد هذا اذا كان احدهما اعلم واورع من الآخر وان اختلفا
احدهما اورع والآخر اعلم فقيل يقدم الاعلم لان الورع المعتبر في العدالة يكون في كل منهما والاحتياج الى زيادة في

الأورع وذلك يخرج عن التقصير ولكن زيادة العلم في الأمر يوجب زيادة الاتقان في الفتوى وقيل بتقديم الأورع
ويمكن الاستدلال بأن زيادة الورع يوجب تحمل المشقة في استفراغ الوسع ازيد مما هو دون الورع وان كان الأعلم
لا يوجب العسر والحرج وذلك قد يوجب ادراك الأعلم لكون استفراغ وسعه اقل منه ويظهر التحقيق فيما تقدم فتأمل
آنفا **قانون** اختلفوا في جواز بناء المجتهد في الفتوى على الاجتهاد السابق على اقوال ثالثها العدم الا اذا
تذكر دليل المسألة ومأخذها فلا ثانيها وجب عليه التكرار لان وافق الاول فهو والا فيجب عليه العمل على الآخر وقيل
ان مضى زمان وتغير حال يجوز معه زيادة قوة واطلاعه على الادلة فيجب التكرار والا فلا للاول استصحاب ما ثبت له واصالة
عدم الوجوب وللثاني احتمال تغير الرأي بالنظر فلا يبقى الظن وللثالث كون المسألة مربوطة بدليل الاجتهاد
بخلاف ما لم يتذكر ويظهر دليل التفصيل الاخير مما ذكر والحق هو الاول لما ذكر وللزوم العسر والحرج ومجرد احتمال
التغير لا يوجب زوال الظن الا يخفى نفسه لا يحصل بسبب السوانح وتغير الاحوال وتفاوت الاوقات وتبدل
رأي المجتهد في بعض المسائل الاصولية مثلا شك في المسألة بحيث زال الظن ولو من جهة الاستصحاب ايضا وتنازع الطرفان
فيجب عليه تكرار النظر لتحصيل المجدد رأيه بسبب التكرار وهل يجب ان يعلم مقلده بذلك ليرجع عن قوله الاول الاظهر
عدم الوجوب وربما يتوهم من ان المستفتي يبني عمله بلا دليل لا وجه يجب مدفوع بان ظن بقاء الوجوب بالاستصحاب
كاف والاصل عدم وجوب الاخبار ثم انا قد اشرنا الى الفرق بين الحكم والفتوى في مباحث الاخبار ونزيد ذلك
هنا ونقول ان المراد بالفتوى هو الاخبار عن الله تعالى بحكم مسألة سواء كان بعنوان العموم كالوقال الماء القليل
ينجس بملاقاة النجاسة والعصير يحرم او كقوله هذا القدح من الماء يحرم حين ملاقاة القطرة من البول فيه معناه قولنا
الكلية وان كان انشاء باللفظ والحكم هو الزام واطلاق خاص متعلقة بامر المعاش فيما تنازع فيه الخصوم
بين العباد ومطابقة لحكم الله تعالى في نظر المجتهد في خصوص الواقعة وغيرها مما يندرج تحت كلي في الشرع
هو ان كل ما كان مثل هذه الواقعة الخاصة فحكمه كذا وهذه الواقعة حكمها في الواقع كذا والحكم هو الامضاء
والانفاذ والالزام لذلك الحكم العام في هذه الواقعة الخاصة بعنوان انه انشاء من قبل الحاكم لا اخبار عن الله
فيها والفرق ان انشاء الحكم من الحاكم كما يحصل بقوله حكمت بكذا او امضيت كذا او انفذت كذا يحصل ايضا بكل لفظ دال
الشرع بانه في كذا او هذا لك او يقول للمرأة تزوجي بفلان وكذلك تزويجها بنفسه لغيره ونحو ذلك ومن خواص الحكم
عدم التعدية عن الواقعة الخاصة الى نظائرها وعدم جواز نقضها بالمعنى الذي سنذكره وقد يشتبه الامر في الفرق
والحكم كما اشرنا اليه في مبحث تعريف الفقه من حكاية هند زوجة ابي سفيان فان رفع الخصومة اما ان يكون
لاجل بعد التداعي والتنازع من الخصمين بالفعل او من احدهما مع غيبة الآخر او صغره ونحو ذلك كما يكون
في ذلك اذا كان هناك خصومة مستورة بالقوة ويكون رفع الواقعة حسما للخصومة فيها مثال الاول ان
يدعي احد مالا في يد حاضر او غائب او صغير ويرفع امره الى الحاكم ويحكم بعدله ومثال الثاني ان يعتقد الحاكم بان الباكرة
بالغة رشيدة يعتقد هو جبرها والدها ويعتقد هو عن لا تحتاج الى اذن لاحد في اجراء الصيغة فان ليس
ههنا خصومة بالفعل كما لا يخفى ومن امثلته نكاح احد المتراضعين بعشر رضعات الآخر بنفسه او بتزويج
الولي مع عدم تفطن احدهما بالمسألة والاشكال فيها او مع عدم علمهما بحصول الرضاع ثم ان يسأل احد الراضعين

المتراضعين الجاهلين بالحال عن جواز نكاحهما بعد ما علم الوالدان به او ثبت عند الحاكم ذلك والتحصن لحالة الرضاع
ورتبهما على الحاكم كما لا ريب ان هناك خصومة بالقوة بين الزوجين بعد حصول العلم لهما او لاحدهما
بالرضاع بعد ذلك ولكن الاشكال في ان الفقه من تقييد الحكم كاف برفع الخصومة وجعل ذلك غاية لزوم قصد الحاكم لذلك
فيخرج كثير من الامثلة منه ولذلك اشتبه حكاية هند والاظهر فيهما هو القصد وعلى ما ذكرنا فالفرق بين اعطاء
زكوة مال التجارة للفقير بتقليد مجتهد واخذ المجتهد تلك الزكوة واعطائها للفقير فيما يتعلق صاحب المال
الخلاف في المسألة الا ولا المجتهدان ذلك قد يصير محل النزاع بين الفقير وصاحب المال مشكل اللهم الا ان يقال
المراد بالاخذ على سبيل الحكم ورفع الخصومة المتصورة قصدا وعلى ذلك يترتب ثمرة التشبيه بذلك الحكم في كلام
القول بان المجتهد اذا اوقع عقد الباكرة بدون اذن ابيها او اذن للغير في تزويجها بدون اذن لا يجوز نقضه بخلاف
ما اذا اوقعها غيره فان الاول حكم لا يجوز نقضه بخلاف الثاني على الاشكال اذ المسلم ان ما هو حكم لا
ينقضه الا عن مجتهد ولا يثبت ان ما صدر عنه لا ان كل ما صدر عن المجتهد فيما يتضمن خصومة بالقوة فهو حكم والحاصل
ان الصادر عن المجتهد من حيث انه حجة للحكم لا من حيث انه ما هيته نعم لو كان قصد المجتهد قطع الخصومة
فكما يجوز ان يقطعها بقوله جوزت لك التزويج بدون اذن ابيك وحكمت لك بهذا يجوز ان يقطعها باجراء الصيغة
بنفسه وهذا هو الذي يصير حكما لا مطلق اجراء الصيغة والاشكال في صورة الاذن للغير اظهر فانه يصير من باب حكاية
هند زوجة ابي سفيان واما توهم عدم جواز التزويج فيما يحصل فيه الامر المجتهد او باذنه فهو مما لا يذهب اليه احد
تتمة اعلم انه يرد على تعريف الحكم انه عدم الانفكاك عن الحكم بالحدود فيما يختص بحقوق الله كالشرب والزنا سيما اذا
وقع على الزاني والشارب احد حد بقطع الخصومة بينهما وقد صرحوا بكون ذلك حكما فيما في مسألة
جواز عمل الحاكم بعلمه وعدمه والتفصيل بالجواز في حقوق الله دون حقوق الناس وكذا استثناءهم الجواز بحق
تولية على السارق والسارقة والزانية والزاني والتهم وغير ذلك وكذا يرد عليه الحكم بثبوت الهلال فانهم جعلوه
من باب الحكم ولا ريب انه متعلق بالمعاد لا بالمعاش فالتقييد بالتعلق بالمعاش يخرجه عن الحد وكذا تقييد الحكم
برفع الخصومة لا ينافيه غالبا مما يدل على انهم جعلوه من باب الحكم تصريحهم بالخلاف في كفاية قول الحاكم
بانه يوم فطر واختاره في الدروس ورجحه في المدارك استنادا الى عموم ما دل على ان للحاكم ان يحكم بعلمه وانه
لو قامت عنده البينة فحكم بذلك وجب الرجوع الى حكمه كغيره من الاحكام والعلم اقوى من البينة ولا ريب انه ادخلهم
انما اوردنا على عدم جواز نقض الحكم كالاسباب بانه يتفاوت بالنسبة الى هذه الاقسام سيما الاجماع اذ هو من
الادلة المذهبية ولا يبقى ان يعلم حال مورده وان ارجعه الغالب وقع الاجماع ويمكن توجيه المقام لادخال مثل الحكم
بيوم الفطر بان يراد بامر المعاش امرا لا اختصاص له بالشارع بل هي من موضوعات حكم ترجع الى الرؤية هل يعتبر
الهلال وهل تم عدد الشهر ام لا ولا مدخلية له في اصل الحكم الشرعي وان كان يرجع الى الحكم الشرعي باعتبار قطع
النزاع ويتصور التنازع حكرا بان يحكم الحاكم ان هذا اليوم الفطر ومن فروع كونه من الحكم ثبوت حلول الاجل فيما
تنازع فيه الخصمان مثل ما لو باع احد بالبيع المشروط فيه الخيار الى اول الشهر القابل الذي يترتب عليه اللزوم
عدم الاحتياج الحكم باللزوم وعدم اللزوم فالحكم بانه اول الشهر حكم وحكم باللزوم او عدمه حكم آخر لا دخال الحكم

عدم القول بالفصل

في النزاع

يوم

الترقي بارادة بثبوت الموجب وعدمه والحقيقة في ذلك منحصرة اليه من العباد في التعبديات والكذب والحق
والمخالفة فالمناص في تعميم الحكم المذكور انه هو تعميم ما يحتمل منه وخرج منه ما يتوهم دخوله فيه وقد يحصل الحكم المجتهد
من احدهما لتوزر من الاخر حكم كالوهم بحجة حجج الثانية اذا ادرك اشتغال الذمة فهو من حيث انه ثبت للسقطات
الاجرة ولكن من حيث انه اعتبار عن النجاسة فتوى وعلى ما مر فيه خلل في الحكم حكم المجتهد يكون الخلاف اذا استند الآخر
حكم يكون الحكم حكم كما اذا وقع الاشكال فيه وحكم بان هذا الاناء من الانائين المشتبهين هو ما وقع فيه النجاسة
ومن ذلك ظهر الفرق بين قول المجتهد هذا القدح نجس او هذا بنجاسة اذا اريا بالكلام انه وقع فيه قطرة من الخمر فاذا
عدل المقلد عن تقليد هذا المجتهد قبل العمل بنى له من نجاسة الخمر وتقليد من يرى طهارتها يجوز استعماله وما لو حكم
بان الاناء الذي وقع فيه البول من الانائين المشتبهين هو هذا فلا يجوز له الاستعمال بعد كما سيجيء بيان
ذلك ومما يشكل به الامر انا قلنا بان قول المجتهد اليوم يوم الفطر وهذا الحكم نافذ وهذا الحكم حكم لزوم
متابعة مجتهد آخر لم يثبت عنده ذلك لهذا الحكم بناء على ما مر وسيجيء من ان الحكم لا ينقض وان منع عدم النقض
لزوم الحكم بترتب الاثار عليه كما سيجيء بيان ذلك وذلك فابو هذا القول يكون اشكال ذلك حكما بالمعنى المصطلح
الذي لا يجوز نقضه ابدا ويمكن دفعه بالفرق بين المحكوم عليهم وبالنسبة اليهم فان الحكم انما هو في قسم الحكم انما
يتحقق باعتبار احد الامرين في المسئلة المختلف فيها واجرائه في القضية الشخصية كمسئلة المراضعة والبكارة
ونحوها ولو كان بدون مرافعة ومخاصمة بالفعل فانما اجراء الحكم على الطريقة المجمع عليها في القضية الشخصية
[illegible] كل منهما الاستحقاق شرعا بزعمه كتمليك المدعي لما في يد المدعى عليه بسبب البينة المقبولة او باقرار
ما هو الجار عند الحاكم في طريق رفع الدعوى كونه خلافيا مثل اثبات بعض الحقوق المختلف فيها بالبينة واليمين
كالخلع والعتق ويجب على الحج لكتب الفقه فتتبع وفي الجميع هذا حال الحكم واثبات الامر وامضائه واما حال
الافتاء والتقليد فاما التقليد في العبادات فواضح لانه عمل بقول المفتي في المسئلة وكذلك في الحل والحرمة ونحوهما
في المطاعم والمشارب والاعمال البدنية غير العقود والايقاعات مما يحصل بين اثنين غالبا فلها [illegible]
الجواز وعدم الجواز والثانية الصحة والبطلان فاما الاول فيتبع المقلد رأي مجتهده فيه واما الثاني ففي حكمه
مع التراضي وبنائهما على متابعة مجتهد في الاصل وفي الاستمرار ولما كان قد يحصل فيه النزاع من جهة الطمع عن ترتب
الاثار فيحتاج الى الترافع ورفع النزاع ثم ان النزاع بين طرفي العقود والمعاملات اما يكون من جهة [illegible]
الطمع او من جهة مخالفة الطرفين في حكم الشرع بان يكونا مجتهدين مختلفين او مقلدين لمجتهدين مختلفين فلم يحصل
التسليم الاخر ومثال عقد البكارة الرشيدة البالغة مع وجود الاب لها صور عديدة الاولى ان يكونا مقلدين
يرى ان الخيار لها والثانية الصورة بحالها مع كون رأيهما الخيار للولي ولا اشكال في الجواز والتعين في الفرع
والثالث ان يكونا مقلدين لمجتهد واحد ولكن وقع النزاع بحسب اصطلاح الطمع والهوى [illegible] فان المجتهد
بطلان مخالفة لا ريب في جوازه والرابعة ان يكون احدهما مقلد المجتهد والاخر مقلد لمجتهد آخر مخالفا له ولو كانا
مجتهدين مخالفين في الرأي لان قلنا بعدم اشتراط الذكورة في المجتهد كما مر فاما ان يتنازعا قبل العقد او بعد عقد
الحاكم لاحدهما فحكمه له وان كان رأيه المجيز في العمل [illegible] في هذه المسئلة وفي مسئلة اخرى [illegible]

واما العقود والايقاعات

ولو رتب

الحاكم او بالفرقة وان تنازعا فالعقد عقد كل منهما فان ترافعا فالحكم للموافق لرأي الحاكم ان كان رأيه التعيين وللحاكم
تخيار ان كان رأيه التخيير وان تنازعا رضاهما فيظهر حكمها مما تقدم ومما ذكرنا يظهر احكام صور متشتتة هنا مثل ان لو لم
يكونا مجتهدين ولا مقلدين او كان احدهما مجتهدا او مقلدا والاخر جاهلا او غافلا وسيجيء تمام الكلام انشاء الله
فاعلم انهم ذكروا انه لا يجوز نقض الحكم في الاجتهاديات من الحاكم اذا تغير اجتهاده ولا من غيره اذا خالفه الا اذا خالف قاطعا
بخلاف الفتوى واحتجوا عليه بان جواز نقضه يؤدي الى جواز نقض النقض من مجتهد آخر فيتسلسل ويفوت
نصب الحاكم وهو فصل الخصومات وادعوا الاجماع عليه ويدل عليه الاستصحاب ونفي العسر والحرج واما جواز نقض الفتوى
فكلامهم في ذلك غير محرر فان ارادوا جواز نقض الفتوى بالحكم بعد تحقق المخاصمة والمرافعة فله وجه في الجملة كما
اشرنا فان احدهما في الدعوى اذا ادعى طلب تحقيق فتوى مجتهده والاخر على خلافه وتخاصما عند الحاكم فحكم الحاكم ينقض الفتوى
فهو مشكل والذي يقطع بانهم ارادوه فجواز نقض الفتوى في هذا المقام انه يجوز مخالفة المفتي اما من المستفتي
لم يعمل بعد بالفتوى لان اجماعهم انما انعقد على عدم جواز العدول بعد العمل فلم يبطل بطلان الفتوى من رأس لعدم
استحقاق المجتهد التقليد واما بعد العمل فيجوز العدول وان اعتقد بالحكم بتقليد مجتهد وكذلك بعد العمل في واقعة
الا بتغير رأي مجتهده او بتبدل مجتهد بمجتهد آخر مخالف له واما المفتون فمطلقا يجوز لكل مجتهد على ما رآه وان كان
للاخر وهذا مراد الشهيد كما قال في [illegible] بعد العبارة التي نقلنا عنه في مباحث الاحياء رد المجلة والفتوى
يجوز للغير مخالفة مقتضاها من المفتين ولا من المستفتين اما من المفتين فظاهر واما من المستفتي فلان
له ان يستفتي آخر [illegible] كما ذكر واما جواز نقض الفتوى بالفتوى [illegible] في تغير رأي المجتهد [illegible]
ولا اشكال في صحة ان الفتوى على اقسام منها ما يستلزم [illegible] الاستدامة [illegible] ومنها ما
لا يستلزمه فالاول مثل الفتوى في العقود والايقاعات والثاني مثل الفتوى في نجاسة الماء القليل بالملاقاة
نجاسة الكر ومثال ذلك [illegible] المطاعم [illegible] ما اختلف فيه وغير ذلك فان تزوج [illegible] بعقد الباكر
بلا اذنها [illegible] ابيها او عقد [illegible] بذلك الفتوى ثم تغير رأي المجتهد قبل حضور ابيها [illegible] المخاصمة
بينهما فالعمل على هذا الفتوى واجراء العقد عليها [illegible] يستلزم الدوام فان العقد يقتضي الاستمرار ما دام [illegible]
وقطع الاستمرار فيه يتوقف على ما وضعه الشارع لذلك مثل الطلاق والارتداد وانقضاء المدة [illegible] حصول
[illegible] الرضاع السابق [illegible] الزوجات بحال الرضاع قبل العقد ولم يثبت [illegible]
[illegible] بجواز نكاح المرتضعين بعشر رضعات [illegible]
[illegible] ان مقتضى الحكم رفع النزاع ومقتضى نصب الحاكم
عدم جواز مخالفته في الحكم لئلا يناقض الغرض المقصود منه [illegible] الرجوع الى المفتي ونصب المفتي [illegible]
[illegible] وشرائهم ومعاملاتهم ومعادهم [illegible] الشارع الذي يجوز رجوع المستفتي الى المفتي في جواز [illegible]
وعدمه وجواز البيع وعدمه [illegible] بين امر معاشه ومعاملاته على فتوى مفتيه [illegible]
الامور الدائمة [illegible] الذي يحصل الرخصة [illegible] في الحاكم [illegible] الامور الدائمة فقد يحصل
الدائمة وكان مخالفة الحاكم [illegible] حكمها في [illegible] ويوجب عدم الاستقرار [illegible] مخالفة المفتي في هذا

الفتوى فلا يعتبر تجدد رجحان الحرمة في نظر المقلد من جهة تغير رأي مجتهده حتى يستبعد جواز التصرف مع رجحان الحرمة
كما لا يعتبر ذلك في صورة الحكم مع تغير الرأي وكذلك الكلام في المجتهد اذا تغير رأيه وكان هو ممضيا للمعاملة والنكاح
لا يستبعد ذلك منه كما لا يستبعد لو طرأ عليه حكم حاكم كما ذكره واما الحكم بوجوب الاجتناب عن الاناء القليل الملاقي
للنجس فليس حكما بشيء يوجب الاستمرار والدوام اذ وجوب الاجتناب ليس مما يوجب استلزام هذا المعنى ولكن حكم [illegible]
الاستعمال لا يستلزم الدوام وان استفيد بعد تجدد الرأي بحكم بغسل الاناء ووجوب الاجتناب عما لاقيه عنه بل هو كذلك
اذا افتى بنجاسة [illegible] وقع فيه النجاسة قطعا كما اشرنا اليه سابقا اذ الحكم بنجاسته لا يستلزم دوام
الحكم ما دام [illegible] باقيا فيجوز القول بعدم الوجوب الا بتجدد الرأي مع كون الملاقاة باقيا على حاله وكذا الكلام في كل
ان الحكم بوجوب الاجتناب او عدمه لا يستلزم الدوام [illegible] ولكن حكم الزوجية اذا حصلت بسبب الفتوى يستلزم الدوام
اذ العلة الموجبة في الثانية هي العلة المبقية [illegible] بخلاف الاول [illegible] الا ان تقول ان هذا النزاع [illegible]
الفتوى وعدمه بل هو النزاع في جواز نقض ما حصل عن الفتوى وهو مختلف باختلاف الموارد فلا اصل
فانه يجوز نقضه [illegible] بلا اشكال [illegible] الوارد فان شئت [illegible] هذا الكلام في العقود فالاوضح المثال بما افتى
المجتهد بجواز النكاح ثم تجدد رأيه قبل التزويج فان ذلك مما يجوز نقضه بلا اشكال كما لو تجدد الرأي في نجاسة
القليل وعدمها قبل الاستعمال ايضا وهذا بخلاف الحكم فانه لا يجوز نقضه [illegible] اذ لا [illegible] هذا على انه
لا يتم تفريع حرمة المنكوحة [illegible] وان كان يجوز للمجتهد اذا تغير رأيه [illegible] ان لم يلحقه حكم حاكم او لم يباشر
الحاكم بنفسه او [illegible] على انه منافية للفتوى [illegible] نقضه [illegible] اذا تجدد رأي المجتهد او مات [illegible] مجتهد آخر
بخلاف ما اذا وقع العقد بقول الحاكم او [illegible] وكذا عقد العاقد [illegible] اذا وقع بتقليد مجتهد
ذلك بل قال بعضهم انه يجري عليه مع لحوق حكم الحاكم ايضا وكذا في المجتهد الذي [illegible] نكاحا [illegible]
الا ان تغير رأيه [illegible] قالوا [illegible] الا ان يحكم حاكم [illegible] مع لحوق حكم الحاكم [illegible]
عدم المنافاة بين جواز نقض الفتوى بالفتوى [illegible] الحكم انما هو [illegible] العمل [illegible]
المتقدم فان جواز العدول انما هو قبل العمل [illegible] في القانون الآتي وكذا [illegible]
الفتوى الاولى فيما تجدد بعد ذلك من الموارد الواردة عليه فعدم لحوق [illegible] الحكم انما هو لعدم [illegible]
الحكم بالامتناع بالذات اذ الحكم انما هو [illegible] بخلاف الفتوى [illegible]
بتعدد [illegible] من حيث الفتوى في مادة اخرى ولا يتعدى [illegible] الحكم [illegible] على عدم جواز النقض
الفتوى بالنقض المذكور [illegible] لزوم العسر والحرج ولزوم الهرج والمرج وعدم الانتظام في امر الفروج والاموال
والاملاك وغيرها مع ان التحقيق ان الرأي لم يتجدد في المسألة في الصورة المفروضة فان الرأي الحاصل بجواز التزويج
او عدم جوازه [illegible] التزويج الحاصل على النهج المشروع المكلف به [illegible] وترتب [illegible] وعدم جواز
العقد وعدمه يحتاج الى دليل والحاصل ان جواز نقض الفتوى في امثال العقود والايقاعات بعد وقوعها
[illegible] مشكل [illegible] عليه دليل وما يظهر من دعوى الاتفاق من كلام بعضهم فيما لو تغير رأي المجتهد في [illegible]
حلها او لا [illegible] ان دعوى الاجماع على المسائل [illegible] لم يثبت [illegible] في زمان الائمة

بعينه لا يعتبر [illegible] نقول بامكانه وقلنا بانه اجماع منقول فهو لا يقاوم ما ذكرناه من الادلة ولو قلنا
بانه تام [illegible] وهو ما لو تغير رأي المجتهد وكان الواقعة مختصة به [illegible] كلام الاردبيلي في عدم جواز نقض الفتوى
بالاجتهاد وان قلنا بنقضها فلا بد ان نقول ببطلان المهر المسمى [illegible] ولزوم مهر المثل وعدم استحقاق الانفاق
وجواز الجمع [illegible] وغير ذلك اذ المذكورات من توابع العقد الصحيح والمفروض انتفاؤه لو قلنا بالنقض
وتنقضه من حيث التغير الا ان جواز العمل بالرأي الثاني من حيث التغير لا ابطال العمل بالرأي الاول [illegible]
نقض [illegible] بل [illegible] تغير رأي [illegible] في هذه المادة الخاصة كما اشرنا سابقا لانه ليس حكما بعدم العقد مثلا
بل الحكم [illegible] المسلم [illegible] فلا بد من القول بالتزام توابع العقد الصحيح اذ ذلك [illegible]
الارتداد لا من باب الرضاع الثابت ولم يقل به احد وبالجملة مدار الكل في زمان غيبة الامام الى الآن على تقليد
المجتهد بل الغالب انهم لا يجتهدون ولا يقلدون [illegible] فاسد ولكن امر المقلدين في البلاد البعيدة [illegible]
الناس [illegible] التقليد [illegible] انما هو على العمل بفتوى مجتهدهم في العبادات والمعاملات ولا ريب
ان المعاملات اكثرها خلافية وهذا الاشكال يجري في كلها فلا بد لكل مقلد [illegible]
ونكاحه وطلاقه كلها في حضور المجتهد [illegible] ان [illegible] ذلك [illegible] الحكم وان لم يحصل
بالفعل [illegible] مناكحاته ومعاملاته وتبدل حالاته بمجرد تبدل رأي مجتهده او تبدله بآخر [illegible]
الرأي او المجتهد [illegible] الى آخره وهكذا فيلزم [illegible] وعدم الاستقرار الا [illegible] مجتهد [illegible]
[illegible] بل الكلام على ما ادعاه بعضهم من عدم جواز تقليد الموتى وان الناس صنفان اما مجتهد واما مقلد
[illegible] جميع معاملاته التي [illegible] على مجتهد آخر [illegible]
ما دل على جواز العمل برأي المجتهد وهو لزوم العسر والحرج وغيره يدل على جواز البناء على [illegible] العقود
والمعاملات [illegible] على ما ذكرنا جواز نكاح امرأة وقع طلاقها [illegible] خلاف [illegible] مثلا اختلف العلماء في [illegible] الطلاق
[illegible] القول باختصاص [illegible] عدم جواز النقض بالحكم دون الفتوى يلزم ان يحكم المجتهد الذي يرى بطلانه [illegible]
الى الرجل اذا وقع الطلاق بتقليد مجتهد يرى بطلان ذلك وان لم يحصل [illegible]
المجتهد بنفسه [illegible] والالزام [illegible]
[illegible] حكما واما على ما حققناه من عدم جواز نقض الفتوى ايضا بالفتوى وجواز امضاء احكامها وان خالف
[illegible] المجتهد الذي لا يرى [illegible] مثل هذا الطلاق امضاؤه اذا وقع بتقليد مجتهد يجوزه [illegible] امضاء الحكم بترتب
آثاره عليه ومن آثاره جواز نكاح هذه المطلقة لغيره [illegible] لا يجوز للمجتهد الذي لا يرى نكاح الباكرة بدون اذن
الولي ان ينقض النكاح الواقع بتقليد مجتهد يجوزه [illegible] الواقعة فكذا لا يجوز له ان يمنع نكاح المطلقة
[illegible] لان ذلك من آثار الطلاق فامضاؤه وابقاؤه معناه حكمه بترتب آثار الطلاق عليه وجواز عقد
ثانيا من آثاره وذلك نظير الحكم [illegible] فكما ان [illegible] عدم جواز نقضه لمجتهد آخر وهو لزوم ترتيب [illegible] عليه
[illegible] ان المجتهد الاكل من المال الذي [illegible]
بعد ذلك [illegible] ساير [illegible] فكذا الفتوى [illegible] بعدم جواز

كلام من وقع طلاقها كما في نظر المجتهد الثاني عظيم وان يقل بنوع القسر بادعاء المرأة خلوها عن المانع عند من لا يطلع
بحقيقة الحال قلنا لا ريب فيما ادعيتم كونه منافيا للحكمة في الجملة فان قيل عدم المعرفة بخصوصية الطلاق كاف لحمله على الصحة
قلنا ذلك فيما اذا الصحيح الا كان يختلف فيه فيحمل على الصحيح عند الفاعل لا عند المجتهد وما ذكرنا يمنع ما هي ان
يورد على الاصل المسلم عند الكل من حمل افعال المسلمين على الصحة في كل ما كان من هذا القبيل من العقود والايقاعات
المتعقبة للآثار التي بها معايش الناس فترى المسلمين في كل عصر ومصر لا يرتابون في البيع والشراء والرهن والنكاح
والطلاق وسلوك علمائهم معهم الا على الحمل على ترتب الآثار مع احتمال ان يكون معاملاتهم على غير طريق البيع عند
العالم والا فلا معنى لحمل فعل كل مسلم على الصحة مع كون الافعال محتملا لوجوه كثيرة بعضها باطلة عند الكل وبعضها
فيه فرض الغالب يحصل احتمال المخالفة مادع من المعاملة للماهر في هذا الذي يحملها على الصحة ومع ذلك لا يلتفتون
نفوس العقلاء يجرون احكام الزوجية بين الزوجين من دون تفحص عن حالهما في النكاح هل وقع صحيحا بينهما
مع احتمال كون الزوجية باطلة عند العالم باحتمال نادر لا يلتفت اليه فانه يحتمل ان يكون الزوجة باكرة تزوجت
بدون اذن ابيها او تزوجت صغيرة بعد عشر رضعات في ذلك العالم لا يجوزها او النكاح وقع على شرط يبطل النكاح بسبب عند
ذلك العالم وكذلك البيوع وساير المعاملات فان الخلاف في العقود والايقاعات والديانات في غاية الكثرة
مع ذلك فبناء العلماء والعوام على ترتب الآثار على افعال الناس من دون تفحص عن ذلك فانت خبير بانه لا يجوز حمل فعل المسلم
على الصحة الواقعية لما ذكرنا من انه لا يحمل فعله على الصحة عند الفاعل لا عند الحامل والصحة عند الفاعل كافية
في ترتب الآثار عند الحامل بعدم التفحص ذلك انه يترتب على ان تلك الاسباب من العقود والايقاعات اذا وقعت
على وجه صحيح عند الفاعل فلا بد ان تترتب عليها مسبباتها وان لم يكن كذلك عند الحامل الا ان ذلك مبني على
اطراد هو الحاق النادر بالغالب بادعاء ان الغالب في تلك الاسباب من العقود والايقاعات وغيرها هو الصحة
عند الحامل فان ذلك مما لا يخفى على المطلع بالفقه والخلافات الحاصلة فيه سيما وكل واحد من ابواب الفقه مشحونة
بالخلافات الكثيرة في ابوابها ففي الطلاق مثلا نقل خلافات كثيرة من جهة الالفاظ في الصيغة ومن جهة الاحكام
والشرائط في كل واحد منها فسادا وقد هل وقع رجعيا او خلعيا فان كان رجعيا فهل وقع على اللفظ الصحيح عند
الحامل او لا وهل وقع عند رجلين عادلين سوى من يجري صيغة الطلاق او كان احد العدلين هو وكيل الزوج
وان العدلين هل كانا عادلين على ما هو مذهب الحامل والزوج او الوكيل فان في العدالة والكاشف عنها اختلافا
معروفا وهل وقع الطلاق في حضور العدلين مع معرفتهما للزوجين او لا وهل وقع الطلاق في حال الحمل او غيره
في الغيبة او الحضور وان كان في حال الحمل فهل كان في المرة الاولى او الثانية وغير ذلك من الاختلافات وان
كان خلعيا فهل تحقق الشرط فيه من الكراهة على النحو اللازم الا على الوجه الذي يعتبر عند الحامل او القائل
لوقوع الطلاق في محل الكراهة وفي صحة الطلاق بعوض دون الكراهة وغير ذلك مما لا يحصى وكذا الكلام في
النكاح والبيع والرهن وبطول الكتابة بذكرها ثم مع قطع النظر عن تلك الاختلافات في اصل تلك الابواب
المسائل هل وقع ذلك بالاجتهاد او التقليد او بدون احدهما وعلى الثالث فهل كان ذلك مع الغفلة والجهل
او مع التقصير او المسامحة وهل ترتب الآثار على القسم الثالث بتفصيله او باخذ الشق منه دون الآخر وهكذا

بالجملة تغير الرأي في اصل المعاملة وتبدل المجتهد انما يقتضي انتفاء الأثر المعاملة بعد ذلك لو اراد انشاء معاملة جديدة
على الرأي الثاني لا ابطال ما يترتب على الرأي الاول او قول المجتهد الاول ولو حصل بهذا الكلام الانتقالات او تغيرات
مثل ان جعل المبيع مهرا للزوجة وانتقل من الزوجة الى وارثها وباع الوارث بغيره وهكذا ولا ريب ان كل ذلك
هرج عظيم ينفيه العقل والشرع ولذا نرى ان المجتهد الثاني احتج هذا الرأي وقال ان هذا ابداع رأي لا يجوز
ذا رأى تغير بعضه ان رأيه لزم ابطال آثار الرأي الاول فكلامنا مع ذلك المجتهد وبيان خطائه عنده
واقامة البرهان وهو خارج عن وضع المسألة نعم اذا ظهر بطلان الرأي السابق من دون كلام آخر غير
الرأي فان من غير رأيه في الاجتهاديات لا يحكم ببطلان الاجتهاد السابق ولذلك ربما يعود الى الرأي السابق
ويجيز الكلام منه وبالجملة الكلام في العقود بخلاف العبادات فلو تجدد رأيه في وجوب زيادة السورة بعدما
بركعتين لا يجب عليه الزيادة في الثانية وكذا لو تغير رأي مجتهد وهكذا الحال في القبلة
اذا تغير الرأي في الركعة الثانية ويبقى الاشكال فيما لو جعل طين المسجد من آجر معمول من الطين النجس تقليدا لمن
يرى طهارته باستحالته ثم تجدد الرأي او تغير المجتهد فهل يجب رده وتبديله ام لا وانه مما يتعبد بالاستمرار كالزوجية
عليه عدم جواز الترخيص الا لان المناط في ذلك هو تبعيد المسجد عن النجاسة وهو متجدد آنا فآنا ولتعلق حكم بالاستمرار
والدوام ولا يبعد التفصيل بان نقول ان التبعيد يجب واجب الاجتناب ثم انكشف انه لم يكن الجواز بناء المسجد عن الآجر
فان قلنا بوجوب تبعيد مطلق المسجد حتى جدرانه عن النجس فيلزم تخريب المسجد وهو مشكل فان قلت فقد
ان العقد الذي يحكم بنقضه ابطال الحكم وان ما لا دليل عليه هو نقض الفتوى وكثيرا ما ذكر في نقضها الفتوى من
يجري في نقضها بالحكم ايضا مثل لزوم العسر والحرج وغيره قلت تحقيق الحاجة غالبا انما هو في اول الامر
ولا يلزم من الفساد في ذلك اصل نقض الفتوى بالفتوى وان تبع نفي العسر والحرج في ذلك عن احد الخصمين
يوجب بقية على الآخر بخلاف الفتوى التي لم يحصل فيها مخاصمة كما هو الغالب في المسائل الخلافية التي هي بين المجتهد
الحاكم مع ثبوت التراضي في اول الامر مثل ان بنينا في المسألة الخلافية على رأي مجتهد ثم تعبد ذلك وحصل
بينهما بحجة القطع والقرى او بسبب التحقق بتغير رأي المجتهد او تبدله بآخر وترافعا الى مجتهد يرى ذلك باطلا
بجواز النقض في ذلك ايضا مشكل للزوم الحرج ما ذكر عليه ولتكملة المقام في بيان تجدد الرأي في حصول المخالفة
بين الرأيين وبيان ما يجوز نقضه بالحكم مما لا يجوز ان الصور التي يتصور فيها تخالف الرأيين مع قطع النظر
الا العقد والخاص منحصرة الاولى مخالفة المجتهد رأيه السابق بسبب التغير وتبدل الحكم بالنسبة اليه كما اذا عقد
لنفسه بدون اذن الولي ثم تجدد رأيه فالمشهور بينهم بل ادعى عليه السيد عميد الدين ره الاتفاق انه يبني على الرأي الثاني
فيحرم عليه زوجته قال الا ان يحكم حاكم قبل ذلك فلا يحرم عليه لكونه قوة الحكم وقال به بعضهم ان الزام لان
ما لا يبطل الحكم اولى ويشكل الحكم بالتحريم وان الحق به حكم الحاكم لعدم الدليل عليه غاية ما يلزم حرمة النكاح
بدون اذن الولي هو النكاح الابتدائي لا استمراره بعد وقوعه على ما هو مقتضى تكليفه مع انه لو قلنا بالحرمة ينفسخ النكاح ولا
الى الطلاق وهذا الفسخ انما هو لما ظهر عليه من عدم جواز نكاحها من اول الامر لا عدم جواز استمرار نكاحها بعد فيفتقر
الا عدم الاثم عليه فليس هذا من باب الارتداد بل هو من باب ثبوت الرضاع السابق المثبت للتحريم على الاطلاق

لظهور فساده من رأس أو إذا كان كذلك فإذا انفسخ النكاح بتجدد الرأي بجواز له التزويج بغيره فإذا تزوجت بالغير
ثم تجدد رأيه وظهر له بعد ذلك جواز العقد بصحته ثانيا فمقتضى العمل على الرأي الثاني هو جواز الدخول بها أو
النظر إليها وإن كان في حبال الغير لأن تجدد رأيه كشف عن صحة العقد فيه من رأس لا عن جواز العقد عليه بعد تجدد
ولم ينفسخ العقد الأول لأن تجدد الرأي رفع ظلمة الحرمة ولم يقع منه طلاق أو نحوه لأنه حتى يحتاج للعود إلى العقد جديد
وهل جزاء إذا تجدد رأيه بعد ذلك وهكذا فيشكل الحكم بالحرمة بمجرد تجدد الرأي فإن لم يحكم به حاكم وما ادعاه السيد
من الإجماع بعدم كما أشرنا وما يؤيد ما ذكرنا حكمهم بعدم الحرمة إذا لحقه حكم حاكم فإن الدليل على الحلية بعد حكم الحاكم
مع تغير الاجتهاد إن كان الإجماع بعدم الوجود للخلاف فيه وإن كان هو لزوم الهرج وعدم انتظام أمور الولاة
يلزم ذلك في الفتوى أيضا ومخالفة المجتهد لا يرفعه أيضا وكذلك الكلام في المقلد الذي يحكم بالبدن
إذا تغير رأي مجتهده فقالوا فيه أيضا يجري عليه إذا تجدد رأي مجتهده إلا أن يحكم حكم حاكم لكن السيد
هنا لم يدع الإجماع بل جعل الحرمة أظهر والكلام فيه كما قرر أو أظهر هنا الثانية مخالفة المجتهد مجتهدا آخر ولا
أنه ليس من جهة مقلده إذا قلده على القطع أنه يجوز له أن بجهة ما حصل بفعلها ويترتب الآثار عليه
في جميع مسائل الطلاق وكذا الكلام في مقلد ذلك المجتهد إذا تبع مجتهده الثالثة مخالفة من لم يكن مجتهدا
ولم يعلم من حاله أنه مقلد المجتهد والأظهر عدم وجوب موافقته أيضا حملا للفعل على الصحة بل الأمر كذلك لو مات مجتهده
بناء على ما حققناه فيما بعد من عدم الدليل على بطلان تقليد الميت سيما إن كان مقلدا له سيما في مسألة
ولكن سيما في العقود والمعاملات بل الدليل على الجواز الرابعة مخالفة لمن يعلم أنه مبني على أحد الأقوال في
المسألة بتقليد من لا يجوز تقليده مع كونه جاهلا بوجوب التقليد أو غافلا والأظهر فيه مراجعة في الإرشاد والهداية
في الأخذ والعمل لكن الحكم ببطلان المعتقد أخذه كلا لفقد الأدلة لاجتهاده المطابقة لأقوال الجمع
في المسألة مشكل والتحقيق يظهر مما قدمناه في أوائل باب الاجتهاد والتقليد ونقول هنا الغافل الجاهل
اعتقد أن حكم الله في حقه هو جواز العقد وأنه يترتب عليه آثاره فإن ترتب الآثار وصحة ما
بالحلال بأن يكون خارجا عن الأقوال المختلفة في تلك المسألة ومقتضى الأمارات الشرعية القائمة
فإنه إذا كان موافقا لأحد الأقوال في المسألة فهو كما لو كان مقلدا لأحد من المجتهدين المختلفين في المسألة
كما لا يجوز نقض فتوى المجتهد المخالف فلا ينقض ما بني عليه ذلك الغافل الجاهل باعتقاد أنه حكم الله وحقه
إذ لا دليل على بطلانه غاية الأمر أن ذلك المجتهد يرجح في نظره خلافه وإنما الحكم ببطلانه في نفس الأمر فلا
وإذا كان تكليفه حين الجهل والغفلة هو البناء على هذا العقد فلا بد من القول باستدامة آثاره كما كان
الحال كذلك في المقلد المجتهد بعد تغير الرأي كما كان قولنا سابقا إن آثار العقد الحاصل بتقليد المجتهد مبني على
الاعتماد على ما هو حجة عنده وكذا هنا يبنى على الاعتماد على ما هو حجة عنده من فتوى والده الغافل أو غيره من
الذين لم يكونوا مجتهدين ولا مخبرين عن مجتهد مع أن المعاملات من باب الحكم الوضعي ولا مدخلية للعلم والجهل فيها ولا
يشترط صحتها بالنية وقصد الامتثال ولو قلنا بأن العقد المبني على معتقد الغافل الجاهل مع موافقته لأحد
الأقوال في المسألة يبطل من جهة عدم صدوره عن الاجتهاد والتقليد فيلزم البطلان في أكثر المعاملات الواقعة

زمان

زمان مع عدم أخذها عن المجتهد إن وافق رأي مجتهد العصر وأنت خبير بأنه خلاف المعهود من طريقة السلف والخلف
فإن تزويج المراضعات بينهن بحضرات دون معرفتها بالمسألة ولا بوجوب التقليد والأخذ من المجتهد بل على
المجتهد الذي لا يقول بكون ذلك محرما أيضا نقضه إذا اطلع عليه لأنه لم يحصل من جهة التقليد وكذا سائر المعاملات
ويحصل من ذلك الرأي للمجتهد الموجود من باب الاتفاق لا لأجل موافقة نفس الأمر ولا من جهة حجيته وكذا الإجازة بعد
الإطلاق لا من جهة من الأثر كما لا يخفى لأن علة البطلان بالفرض هو أن العقد بدون التقليد
مثل ذلك الحكم من العلماء ولو كان ذلك لازما لما ذكره القرون بالمعروف والناهون عن المنكر
أيضا هذا الاحتفاء ويؤيده الاستصحاب ونفي العسر والحرج وغيرهما الخامسة مخالفته لمن كان كذلك
جاهلا بالمسألة وغافلا بل ترك التقليد مسامحة ولا ريب في لزوم الهداية والإرشاد في الأخذ والعمل
في بطلان العقد الذي أوقعه كذلك إذا وافق أحد الأدلة والأقوال في المسألة ففيه إشكال ويمكن توجيه
بعدم جواز النقض فيه أيضا فإذا وافق أحد الأقوال في المسألة بأن جواز النقض للمجتهد المخالف وظنونه له
حكم الله وإنه ليس بسببيته يترتب عليه حكم شرعي فلا بد من القول بجواز النقض فيها ولو قلد المجتهد الآخر أيضا
لأنه خالف حكم الله بحجة عليه وحينئذ بطلانه وإن كان لأنه لم يتبع فيه مجتهدا وعدم جواز نقضهما الرابع
المجتهد إنما هو لأنه مقتضى تكليفه فيرد عليه أن ما ذكرنا من مدخلية متابعة المجتهد في ترتيب الأثر فلا بد أن
عليه النقض لو وافق رأيه أيضا لأنه لم يأخذه من المجتهد وهو فاسد لأن الحكم الوضعي لا مدخلية له في ترتيب الآثار
عليه للعلم والجهل وقصد الامتثال وعدمه إنما ذلك في العبادات لأجل اشتراط النية والقصد القربة والإتيان
بهما وهو لا يتم إلا مع العلم والعلم بأنه حكم الله فلو زوج أحد ابنته بأحد ... عشر رضعات بينهما مع
جهل الخلاف فيه بين العلماء أو باع العنب لمن يعلم وحكم المجتهد الذي رأيه موافق لذلك فلا يجوز
نقضه لأنه يصدق عليه أنه نكاح وبيع ويترتب عليهما أحكامهما غاية الأمر كونهما منهيا عنه بدون الأخذ عن
المجتهد والظاهر أنه لا يدل على الفساد في المعاملات إنما يتعلق هنا بأمر خارج عن المعاملة وإن كان لأنه مع
الخلاف في المسألة يحصل التردد عند إجراء الصيغة فلا يتحقق منه الإنشاء ففيه أن لا نم حصول التردد في الإيقاع
سيما في جميع الموارد غاية الأمر التردد في الوقوع وهو لا ينافي الجزم في الإيقاع فإن قلت الأصل عدم ترتب الأثر
والقدر الثابت من الترتب هو ما حصل المعاملة بالاجتهاد أو بالتقليد غاية الأمر دخول الغافل والجاهل مع الامتناع
الترتب فيه أيضا وأما المتفطن الشاك فلم يعلم دخول معاملاته تحت ما يترتب عليه الأثر قلت لا ريب أن
الدليل الشرعي يرفع الأصل والحكم الوضعي بنفسه رافع للأصل من دون مدخلية العلم والجهل غاية الأمر حصول الأثر
في الحكم الوضعي بسبب مجتهد هو الكلام الثابت أن الحكم بعدم ترتب الأثر إنما لأجل بطلانه في نفس الأمر وأما
لأصالة مخالفته لرأي هذا المجتهد وإما لأنه لم يحصل من جهة اجتهاد والتقليد والأول خلاف المفروض لأنه من
الاجتهادية والثاني يوجب الحكم بالبطلان لو كان مأخوذا من مجتهد آخر مخالف له أيضا والثالث لا مدخلية له في
الحكم الوضعي إذ لو كان له مدخلية لجرى فيما وافق رأيه أيضا والخامسة أن الأقوال الاجتهادية مبنية على الأمارات
الشرعية والمرجح عدم ظهور بطلان أحدها فلا يلزم الحكم بالبطلان غاية الأمر عدم جواز اختيار أحدها لهذا الشاك

رضيا بالغبن وان تامّ اختياره لذلك فالحكم بجواز النقض ابتداء يحتاج الى دليل سيما اذا وقع العقد بتراضيهما
ولم يقع بينهما منازعة وسيما اذا وافق اجتهاد المجتهد الذي يريد نقضه واذا لم يجز النقض فيعلم منه ترتب الاثار واما
ما دل على لزوم الاخذ من المجتهد وان ما خالف الامارات الشرعية والاقوال المتداولة يكون باطلة فلا يحكم
به على بطلان مثل الحنفية مما وافق من المعاملات على طبق احد من الاقوال وان كان مع المسامحة وعدم الالتفات الى
الوجوب وعدم ثبوت التكليف بمنع مقتضى هذه المقدمة بما ذكر والحق ان المقام محل اشكال
وان كان الاظهر التفصيل بينهما فيما وافق راي المجتهد هذا حال اقسام مخالف الاراء في الفروض واما بيان حال الحكم
وجواز النقض به فيه ان الحكم الصادر من الحاكم لا يجوز نقضه لا بالحكم ولا بالفتوى بالاتفاق ما لم يظهر بطلانه
ثانيا وان اختلف الراي بين مثل الحاكم او غيره وان الفتوى قد يجوز نقضه بالحكم وقد لا يجوز اما الصورة التي
يجوز فيها ما لو وقع التنازع في اول زمان العقد اما قبله او بعده بعد الاطلاع على ان له حق الدعوى وان طال
المدة واما الصورة التي لا يجوز فهي ما لو تراضى المتعاقدان على عقد مع معرفتهما بكون المسئلة خلافية بانيا
على تقليد مجتهد واحد وما يقوم مقامه كما لو كانا جاهلين بلزوم التقليد ثم ان ترافعا بعد ذلك لاختلاف سبيل
النزاع ودعتهما الهوى الى المنازعة فالاظهر عندي عدم نقض الفتوى هنا بالحكم ايضا **تنبيه** اذا اختلف البكر
والولي وكانت البكر مقلدة لمن يحكم باستقلالها والولي مقلدا لمن يحكم باستقلاله فان وقع العقد من احدهما قبل الترافع
فلا يحكم ببطلانه ولا يمنع عن مقتضاه حتى يقع المرافعة فان ترافعا عند من يوافق البكر فيلزم نكاحها ويلزم الولي
بالسكوت وان ترافعا عند من يوافق الولي فيلزم عقده ويبطل دعوى البكر ولو صدر عنهما عقدان فقدم الكلام
فيه والغرض هنا بيان ان نقض المرافعة لا يوجب بطلان العقد وهو ظاهر وكذلك الكلام لو كانا مجتهدين او غافلين
جاهلين ثم ان كون العقد في معرض الزوال بسبب احتمال الحكم على خلافه بعد المرافعة لا يوجب الحكم بعدم ترتب الاثار
عليه ما لم يحصل كسائر المعاملات ونظائره كثيرة لا حاجة الى ذكرها بقي الكلام في بيان جواز النقض اذا ظهر بطلان
الحكم والفتوى فاعلم انهم قالوا ان عدم جواز النقض انما هو اذا لم يخالف قاطعا وصرح التفتازاني بانه ينقض
القطعي والقياس الجلي قال السيد عميد الدين ره ولا يجوز نقض الحكم ما لم يكن منافيا لمقتضى دليل قطعي كنص او اجماع او
جلي وهو ما نص الشارع فيه على الحكم وعلته نصا قاطعا وثبت تلك العلة في الفرع قطعا فانه ينقض اجماعا
لظهور خطائه قطعا انتهى ومثلها ما ذكره العلامة في الارشاد وعبر عن البطلان حيث قال ولو حكم فظهر بطلانه
مثل الغلط او بغير دليل نقضه وبطل وهو ذلك ان يخالف الدليل القطعي او ظهور التقصير فيما لم يكن دليل
قطعي وكان من الاجتهاديات ونحو ذلك فظهر لمن تتبع ظهور البطلان مع ان الذي يتغير راي المجتهد وبعمل به
الترجيح للراي الاخر بعد انه لا يظهر الاول وبعمل بعده صورة ايضا فلا يجوز نقضه الا مع ثبوت التقصير في الاجتهاد
ما ذكره المحقق الاردبيلي في شرح الارشاد في تحقيق ظهور البطلان بقوله ظهور التقصير في الاجتهاد لاجل
وحصل الظن ببعض الكتب في الاجتهاد على خلاف ما نقله بعض المصنفين في كتابه وجعل عبارة ذلك الناقل
عليه هو مخالفة ما لو فرض الاطلاع عليه ليتبعه من الادلة وان عدم الاطلاع كان من جهة التقصير فلو هو
لا يضر مخالفة ما يتبع عليها الاجل كونها في الكتب الغير المتداولة مثل كتب الاصول والمحاسن او لاجل كونها في غير

غير ايجاب المعهود وكذلك لا يضر مخالفة بعض الترجيحات في مقادير الاحوال ومقتضى بعض المرجحات المذكورة في
بين الاخبار بسبب تفاوت مراتب الظن في الحالين فقد يتردد بين حديثين صحيحين يدق الترجيح في رجحان
احدهما على الاخر وقد يتردد الامر بين اختيار التخصيص والاضمار وبالعكس وهكذا فهذا لا يوجب ظهور بطلان
الاجتهاد بل يرجع الى انه تغير رايه ولكن لو ظهر مخالفة حديث صحيح غير شاذ مذكور في بابه المعهود فضلا عن الاية والاجماع
والقياس الجلي ونحو ذلك فان مخالفة المذكورات كاشفة عن التقصير في الاجتهاد بل عدم الاجتهاد الصحيح و
ذلك يتنزل كلام الشهيد ره في س حيث قال وينقض الحكم اذا علم بطلانه سواء كان الحاكم او غيره وسواء انفذ
الجاهل به ام لا ويحصل ذلك بمخالفة نص الكتاب او المتواتر من السنة والاجماع او خبر واحد صحيح غير شاذ او مفهوم
الموافقة او منصوص العلة عند بعض الاصحاب بخلاف ما تعارض فيه الاخبار وان كان بعضها اقوى بنوع من المرجحات
انتهى واستشكل المقام الشيخ علي ره في شرح الشرائع سيما في عبارة الشهيد هذه في خبر الواحد الذي لا ان الخبر
الواحد من المسائل الخلافية ودليله ظني وكذلك الكلام في مفهوم الموافقة ومنصوص العلة فمخالفتها
لا يستلزم البطلان وحمل ما ذكرنا يندفع الاشكال ثم ان المحقق الاردبيلي قال انه في صورة
البطلان ينقض الحكم والفتوى كلاهما وفي صورة تغير الراي لا ينقض شيء منهما وهذا هو الذي اخترنا الا ان
ظاهره عدم الفرق بين الحكم والفتوى في عدم النقض وهذا هو التحقيق في المسئلة يجوز المخالفة للحكم الاول في الفتوى
بما وقع النزاع وترافعا عند الحاكم على التفصيل الذي قدمناه وفيما بعد التغير في موضع اخر وبما بينا في
الفتوى من الاحكام اللازمة الاستمرارية وهذا في الحقيقة ليس بنقض ولا يطلق عليه النقض كما صرح به التفتازاني
بل هو عمل بالراي الاخر فلا يرد على المحقق الاردبيلي انه لم يقل ان الفتوى يجوز نقضه فلم يفرق بين الحكم والفتوى
في عدم جواز النقض والفرق انما هو في جواز المخالفة في الجملة في الفتوى دون الحكم فان اعتبار العبارة الذي
ذكره المحقق الاردبيلي ودل عليه كلام الشهيد غير مطرد سيما بالنسبة الى المفاهيم ومنصوص العلة وبالجملة كلامهم في
هذا المقام غير وافية بافادة المرام وغير منقحة وقد ذكرت لك ما ادى اليه النظر القاصر ورجاء العفو عن الزلل
من الله الغافر **قانون** اذا عمل العامي بفتوى المجتهد في حكم مسئلة لا يجوز له الرجوع الى غيره في هذه المسئلة
عليه الاجماع المؤالف والمخالف ولعل وجهه جعل قول المجتهد كالامارة الراجحة فلا يجوز العدول عنها ودعوى
بوجوب اختلال النظام غالبا اذ قد يتغير راي المقلد بان اما انه يعلم ان الاخر له رجحان بسبب العلم والورع
فيجوز العدول على ما اختاره الاصحاب من تقديم الارجح بسبب العلم والورع والاولى ان يجعل الرجحان تاما من جملة
ما لم يطلع له من حاله من العلم والورع او ظهور خطائه في هذا الاجتهاد الخاص من الخارج واما في غير تلك المسئلة
فالجواز للاصل وعدم المانع وعمل السلف في الاعصار والامصار فالظاهر ان الكلام لا يتفاوت فيما لو التزم المقلد
مجتهدا معينا ام لا والعامة فرقوا بينهما واختلفوا فيما لو التزم كان يختار متابعة الشافعي او ابي حنيفة
اقوال ثالثها انه كالاول للملتزم وقد مر الكلام فيه **قانون** اختلفوا في ان غير المجتهد هل له ان يفتي بمذهب
مجتهد من عنده نقله من دون ان يحكم عنده الحق او العدم لانه قد يدبر وقد يقبل بالاجماع فان ظاهر الاصحاب عدمه
مطلقا اقوال ثالثها الفرق بين المطلع على الماخذ وغير المطلع فيجوز للاول دون الثاني وربما

بعضهم الاجماع على الجواز في الاول وفرق بعضهم بين وجود المجتهد وعدمه فجوزه في الثاني دون الاول
ضعيف **فائدة** اختلفوا في انّ غير المجتهد هل له ان يفتي بمذهب مجتهد بنقله عنه من دون ان يحكي
الحكم العدم لا يشترط مشافهة المفتي في العمل بقوله بلا خلاف ظاهر بينهم واستدلوا عليه بالاجماع على
رجوع الحائض الى الزوج العالم الى ردعن المفتي وبلزوم العسر والحرج لولاه وفي جواز العمل بالرواية عن الميت خلاف
فالمشهور عند اصحابنا العدم وعند العامة الجواز حتى انّ كثيراً منهم على تقليد الائمة الاربعة بل على الاجماع
في ان العلم والعمل به ومنهم من فصل فمنع مع وجود الحي لا مع عدمه والقائل بالجواز من اصحابنا قليل بل لم
نعرف بالمعضون الا الاجماعة من متاخري المتاخرين من الاخباريين ونقل في الذكرى عن اللاتية ولم يذكر قائله
الاصحاب المذكورة لبعض الحجية في كلام الاصحاب كلها ضعيفة اقواها ما اختاره صاحب الذخيرة ومرجعها الى ان الاصل
حرمة العمل بالظن وما دل على جواز التقليد امران الاول الاجماع الذي نقله جماعة من العلماء على الاذن للعوام
في الاستفتاء وهو لم يصرح في الاحياء والثاني لزوم العسر والحرج لولاه وهو لا يثبت جواز تقليد الميت مع
من لو كان هناك حي بل صرح بعضهم بالاجماع على العدم مع وجود الحي اقول **تحقيق** هذا المقام يحتاج الى
تجديد الكلام في ان الاصل في امثال زماننا جواز العمل بالظن للمجتهد الا ما ثبت حرمته او الاصل حرمة العمل به الا
ما ثبت جوازه وقد عرفت في مباحث الاجتهاد ان الحق هو الاول لان اثبات الظن المعلوم الحجية دونه خرط القتاد
وغايته اثبات حجية اخبار الآحاد وظواهر الكتاب واصل البراءة والاستصحاب وقد عرفت انّ اثبات حجية اخبار
الآحاد لا يدل عليه دليل الا حجية كونه ظن المجتهد اذ الاعتماد على الاجماع المنقول عن الشيخ يستلزم الدور اذ
الدليل على حجيته هو الدليل على حجية الخبر ودعوى الاجماع القطعي ممن عندنا انسنا لو كلفنا بها بملاحظة احوال
السلف فانا هو في الجملة لا في ترجيح الشرائع في الشرائط باصطلاح المتاخرين وكفاية مظنة التوقي عن التعمد
عن الكذب او منع المدح في معنى العدالة وعدد الكبائر ثم في كفاية الضعف بالشهرة او باعتبار ونحو
القدماء الى غير ذلك بل في علاج التعارض وغير ذلك مما يخفى في مورد الاجماع بين بعضنا والاستنكار عن التعلق بما
يحصل به الظن والاعتماد على الاخبار الواردة في جواز العمل باخبار الآحاد وضبطها ورد بينها وعلاج
ليس الاعتماد باخبار الآحاد لمنع قطعيتها وكذلك الحال في الاستصحاب واصل البراءة فان الدليل عليهما
ان كان هو الاخبار فقد عرفت انها آحاد وان كان حصول الظن ببقاء الحكم وكذلك حجية الكتاب لمنع الاجماع
بحجيته مع ان القدر المجمع عليه لم يسلم هو النصوص او الظاهر الذي لم يعارضه شيء والا فالخلاف في التخصيص والنسخ
الدلالات وصور معارضتها بامثالها كثير وغير ذلك مما لا يخفى على احد مع ان مسائل الفقه جلها بل كلها ان
يكون كلها مما لا يتم الا باحد من الظنون المعلوم بحسب القدر الذي علم حجيته فلا يحصل حصول القطع في بعض اجزاء
المسألة قطعية غايتها كالا ينفع قطعيته لعدم القطع في الباقي وقطعية نتيجتها فالحق انا لو فرضنا
مكلفون في امثال زماننا وسبيل العلم بالاحكام منسد والتكليف بالابقاء لا يحتج فليس علينا الا تحصيل الظن
بحكم الله الواقعي فلا فرق بين الظنون من حيث ان مردد بين امور فالمكلف به هو احدها لا قد عرفت الاشكال
الوارد على منكري القياس ونظائره من جملة الظنون من ان الدليل العقلي والبرهان القطعي لا يقبل التخصيص

جوابه ونزيد هنا توضيحاً انّ وجه هذا الاستثناء اما انه من جهة عدم افادة الظن بملاحظة طريقة الشرع
من جمع المختلفات وتفريق المؤتلفات واما من جهة انّ النهي عنه مقدم على حالة الاضطرار كما ثبت النهي
حرمة وضع الكلام في العمل بسائر الظنون وجرى عليه البرهان العقلي فاما انه من جهة انّ الشارع كما اذن لنا العمل ببعض
الظنون كاخبار الآحاد نهانا عن بعض الظنون كالقياس ومنعنا عن التمسك بمقتضى النفس في جواز العمل باخبار
الآحاد وادعينا انّ حجيتها من جهة ليس من جهة نفس الشرع بل من جهة انه ظن المجتهد لما عرفت من عدم النائدة لان القدر المتيقن
به منه في غاية القلة فلا يعرف ابتناؤه هو مورد الاجماع والقطع من جملة اخبار الآحاد حجة يجوز العمل به وان كان
يعرف بغير غاية القلة بخلاف حرمة القياس فانه معلوم ولذلك نقول بان منصوص العلة وتحرير الخطاب
بيان الاجماع من القياس الجائز دون الحرام فلا غائلة في التمسك في حرمة القياس بالنص دون جواز العمل
الآحاد فتحصل معرفة الفرق هذا حال المجتهد واما العامي فاما ان نقول انّ رجوعه الى المجتهد مقتضى
النص والدليل مثل ان امر الائمة لابان بن تغلب ان يفتي وامرهم بالرجوع الى زرارة ويونس واخذ العلم عنهم وامثال ذلك
بضميمة دعوى الاجماع او البداهة على الاشتراك في التكليف او من جهة الدليل العقلي بانه مكلف يقيناً بالحكم الواقعي
وباب العلم اليه منسد فلا مناص له عن الظن والمعتمد في امثال زماننا هو الثاني كما لا يخفى لامكان المنع في
منع الدلالة على التقليد المصطلح وان كان الظاهر خلافه ولانه ليس فيها ما يحصل به العلم للمقلد ولا الظن الا من جهة تقليد
غير سلمنا لكنه لا يفيد الا الظن فيرجع الى الثاني وكذا الكلام في الاجماع لعدم حصول العلم للمقلد بالاجماع
هو الثبوت في الجملة ويحتاج في تعيين مذهب تقليده الى العمل بالظن اذا عرفت هذا على الوجه العقلي
انّ العقل انما يحكم بلزوم رجوعه الى العالم بالحكم ومع فاما نتكلم في حال نفس العامي ومراتب فهمه وتميزه واما
نتكلم في نفس الامر ومعرفة اهل المسألة وتميز العلماء وتحقيقهم لاصل المسألة ليبين في الارشاد والامر بالمعروف
والنهي عن المنكر اما الاول فينظر حاله مما فهمنا في مباحث الكلام في معرفة اصول الدين وغيره من ان العامي
على مقتضى فهمه وادراكه حتى لو ظهر له ان حكم الله هو ما قاله امه او ابوه العامي فهو تكليفه ولا يؤاخذ على ذلك
ولو ظهر له وجوب الرجوع الى العلماء المستنبطين فكذلك هو مكلف بمقتضى فهمه من تمييز العلماء فان لم يظهر له الفرق
بين الاصولي والاخباري والكلي والجزئي والمتكرر والنظر وغيره والحي والميت فهو ابدأ تكليفه الرجوع الى القدر
المشترك ويلزمه التخيير اذا لم يحصل الترجيح وكذلك بين الاصوليين الاحياء مثلاً لو ظهر له رجحان على غيره ولكان
انه مكلف بما ظهر عنده وترجح في نظره ان قول هو حكم الله في نفس الامر اما بالخصوص او بكونه احد الامور المظنون
واحد منها حكم الله في نفس الامر والحجة المجوزة هنا لا يوجب الظن له بكون حكم الله في نفس الامر كما قال المحقق
الا علمية اذا لم يحضر الامر في العلم كما اشرنا سابقاً فالمعيار هو ما حصل له الرجحان فقد يحصل ذلك في الحي وقد
في الميت وان من ان يظهر حال تحقيق العلماء المسألة فيما بينهم وبين الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اذا لم يثبت
على العامي وجوب الرجوع الى العالم او الى الاعلم انه حكم الله في نفس الامر ترجح رجوعه الى الاعلم ذلك وغير ذلك
الكلامية ومقاصده الاصولية التي لا دليل على لزوم التقليد فيها وليس عليه متابعة العلماء نعم لو ظهر له بعد
ان العلماء بخلافه وتنبيههم اياه يحصل له خلاف ما فهم فهو مكلف بالرجوع لانه هو مقتضى تمييزه وادراكه الا ان تقليد

لذلك العالم والحاصل ان العاقل في ذلك كاحد العقلاء ومناطه في العمل هو حصول الظن بحكم الله فلو فرض عدم
النزاع بين الاصوليين بحيث يحصل له التحير بالاستقلال ولو من الاعتماد على هذا العالم من جهة محض تقليده لو دار
امره في مسائل الفروع بين تقليد رجلين اصوليين احدهما حي والاخر ميت وحصل له الرجحان في ان متابعة
الميت اقرب الى حكم الله تعالى للامارات الخارجية والقرائن الدالة وكونه اعلم من جميع العلماء ودونهم ذلك الميت بالاتفاق
والمحققين فكيف يجوز ان يمنع العامي الذي لا يجوز تقليد الميت منعه عن ذلك اذا لم يحصل له الظن بقوله كان
والحاصل ان المحققين معيار تقليد المقلد انما هو حصول الظن بحكم الله تعالى فان قلت
شهرة عمل الاصحاب بالمنع عن تقليد الموتى بل ظهور دعوى الاجماع عن بعضهم على عدم جوازه مع وجود الحي يوجب للمقلد الظن
بان متابعة هذا الميت ليس حكم الله في نفس الامر اذ المقلد انما هو من اهل البحث فقد يطلع على الشهرة والاجماع
المنقول فيصير هذا من قبيل العمل بالقياس المستنبط مع ظن المجتهد قلت اما اولا فهذا ليس من باب القياس
لكون حرمته قطعيا وغاية الشهرة والاجماع المنقول فيصير هذا من قبيل العمل بالقياس المستنبط هو الظن وما
ذكرنا برهان عقلي لا يجوز تخصيصه بالظن وثانيا ان دعوى الاجماع في المسائل الاصولية سيما مثل ذلك في
غاية البعد لعدم تداوله بين اصحاب الائمة وانه من المباحث الحادثة ويشبه ان يكون منشأ صدور الحكم
فيه هو اجماع العامة على منع بعد الائمة الاربعة ويشهد به استناد الامامية في بعض المسائل فلاحظ
وثالثا انا لو سلمنا عدم القطع بالمنع لزم متابعة الظن للمقلد وقلنا بانه ظن لا تيقن الظن الحاصل
بالدليل الذي ذكرنا مخصص ورابعا انا نقول نمنع حصول الظن منه الظن بخصوص المسألة
الفرعية التي قلد فيها الميت فان قلت ان المسألة الاصولية احق بالتقديم وحصول الظن في الفرع تابع
فاذا حصل الظن بعدم جواز تقليد الميت في الاصول فكيف يحصل الظن بفتواه في المسائل الفرعية الخاصة قلت
نحن لو نلتفت الى الاتفاق الى القاعدة الكلية بل كان نظرنا الى محض الظن الحاصل في خصوص المسائل من جهة
اتفاقها وخاصة ماخوذة من ادلة خاصة فلا يرد علينا ما ذكرت ومع الاغماض عن ذلك نقول انه لا فرق
ان المجتهد والميت لا مدخلية لهما في الظن بحكم الله الواقعي بل الظاهري تابع للاخذ فان القول بعدم جواز تقليد
الميت لا يلزم منه وجواز تقليد الحي انما يجيء من جهة محض التقليد وكونه ذا الحكم
الحكم الظاهري فنقول الكلام الى ان المقلد يظن من جهة الشهرة والاجماع المنقولات حكم الله الواقعي في
حق حكم الله الظاهري لعدم متابعة الاحياء والموت لا انه يظن ان حكم الله الواقعي في المسائل الفرعية
هو ما اخذه عن الحي لا الميت فههنا مقامان من الكلام لما غفلت بلزوم ترجيح بناء المقلد على ما ادى اليه
الظن في الحكم الظاهري دون ما ادى اليه الظن في الحكم الواقعي ولا ريب ان البناء على الثاني ارجح لكشفه
عن الواقع وان المنع بحكم بان مراد الشرع هو تحصيل التقرب الى نفس الامر بحسب ما يقتضيه الدليل
وما في معناها من الاخبار والادلة على ذلك بالنسبة الى المجتهد والمقلد كليهما فالحظها في
على المقلد بقول المجتهد ليس من باب التعبد المحض بل لانه كاشف عن نفس الامر كما كان على المجتهد الادلة
كل ايضا ومن هنا يظهر بطلان القول بان المجتهد انما يعمل على الظنون للعلوم الحجية دون غيرها فانه لا

يحصل له الالان عن تلك الظنون وان قلنا بكونها ظنا فلا معنى لحصول الظن بغيرها مع كونها اكد في
الظن اذ المراد من الظن الظن النفس الامري لا مرتبط لا الظن لو فرض عدم شيء آخر يفيد الظن يجعله
بالانتهاء من الظن العلوم الحجية الا ان الاخباري قال اعمل على الخبر الواحد انما اراد اعمل الظن لا بالظن الحاصل
الخبر لانه خبر وهذا مما يحتاج فيه الى الظن في حجية ثابتة كما ناشد فمحصل جميع ذلك ان الدليل في التقليد
هو محض الاجماعات المنقولة حتى يثبت انها مرجحة في الحجية بل هو انسداد باب العلم واختصاص التناحي في الظن
والاعتماد على انها لا حجية ان القدر اليقيني هو اخراج تقليد الاحياء ايضا عن ما ترى وتوقع
ترجيحا على تسليم عموم ما دل على حرمة العمل بالظن فهو مخصص يقينا بظن المجتهد والمقلد في
الجملة فان بان ظن المجتهد والمقلد مجمل ان العام المخصص بالمجمل لا حجية فيه في القدر المجمل
حرمة الافراد من العام واحتمل دخوله وان اردنا ان نثبت المقدار المتيقن ودفع الاجمال فلا ريب انه لا
يمكن الا بالظن فان هذا الاصل لا يتفاوت الحال فيه بين المجتهد والمقلد فكما ان الاصل حرمة العمل بالظن الا
المجتهد فكذلك الاصل حرمة العمل بالظن الا ظن المقلد لذلك المجتهد ولا تتعين انه
هل هو ظن المجتهد في الكل او الجزء في طريقة الاصولي او الاخباري هو ظن من جدد النظر في الواقعة
ام يكتفى فيه باستصحاب حال النظر السابق ونحو ذلك من الاحتمالات المحتاجة الى الترجيح احدها الى العمل بالظن
الكلام في تقليد المجتهد يحتمل فيه هذه الاحتمالات ومن جملة الاحتمالات في جانب المقلد هو جواز تقليد الميت
وعدمه ولكن اختيار احد المذكورات هناك ايضا لا بالظن والترجيح والحاصل ان الاستدلال بالعمومات الدالة على حرمة
العمل بالظن استدلال بالظن بلا ريب التصريح باستثناء بعض افرادها فهي في الاصل حرمة العمل
بالظن المقلد الا ظن المجتهد او الا تقليد الحي انا نظن حرمة العمل بغيرها ونظن ان حكم الله في حقنا ترك
العمل بغيرها فاذا حصل الظن للمقلد بان ما قاله الميت هو حكم الله فكيف يقول مع الظن ان الظن ليس
حكم الله بقول المجتهد ان النظر الاول في الواقعة كان الاستصحاب عدم في
اصالة حرمة الظن عندنا علم يقينا جوازه نذكره منه الكلام الى الترجيح بين العام المخصص في
الجملة والخاص الحاصل بخصوص العام متابعة الراجح في المطرحة حتى يترتب الحق
والتحقيق كما يتنازع فيه من الظنون مثل خبر الواحد والاجماع المنقول بخبر الواحد ونحوها ايضا ذات التحقيق
عدم جواز التمسك في نفي حجيتها بالعمومات الدالة على حرمة العمل بالظن اذ غايتها الظن بان العمل بالظن حرام
ومقتضى هذه الادلة المتنازع فيها حصول الظن بما هو حكم الله تعالى فكيف يجمع القول بان الظنون ان حكم الله في
نفس الامر هو حرمة العمل بالظن مع القول بان الظنون بان حكم الله هو ما يقتضيه هذا الدليل الظني ولو رجح
الاول على الظن الثاني في معنى الخاص والخاص مقدم على العام لو فرض كونه مسألة فقهية تمام الكلام
فيظهر من جميع ذلك انه لا مناص عن الاعتماد على الظن سيما حين انسداد باب العلم وكما علم مما ذكرنا ان الدليل
ليس منحصرا في الاجماعات المنقولة التي نقلها على ان الدليل فيه ليس محض الفرع
ايضا بتقليد الحي لانه اطلاق المنع بل هو اعتراف بجوازه اذا لم يوجد

العجم يرد عليه ان هذا الاستدلال انما هو ابطال وجوب الاجتهاد عينا على العوام مرددا على فتيا الاعلم
قال بعضهم لا اصل جواز التقليد بل الدليل عليه هو ما ذكرنا من البرهان العقلي من انسداد باب العلم والخبر
القريب في العمل على ما هو ناهض بل لمح النقل الاخير في نظر المكلف بحسب طاقته وفهمه فهم يجب على العامي
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اذا ثبت عندهم بطلان طريقة المقلدين اذا كانت المسألة تقليدية واما ان كانت
الاصولية كما نحن فيه فلا يجري فيه التقليد بل الاجتهاد مع ظهور خلافه ومن جميع ذلك يظهر حال مباحثة العلماء
في المسألة وتحقيق الحال ليتبين طريق الارشاد والارشاد هو موجب للاستكمال والردع على ما هو من التقصير والخطأ
فانه لا يمكن للمجتهد مع الاستدلال على حرمة العمل بتقليد الميت باصل حرمة العمل بالظن فانه قد بطل جوازه
بالبرهان العقلي فان سد باب العلم يوجب جواز العمل بالظن فكما ان ظن المجتهد يحصل من الامارات الفقهية
المقلد يحصل بمتابعة المجتهد والمفروض حصول الظن للمقلد بتقليد الميت لا ريب ان العمل بالظن انما يصح من جهة
حرمة العمل بغير العلم والظن وما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل فيبقى الكلام في اثبات الطلب بشيء من الظن
العمل بالظن كالكتاب بالشرع والاجماع المنقول فانهما دالان على بطلانه من حيث انه من حيث انه ظن تقليد
الفرع على فرض تسليم حجية هذا الظن فيلزم ان المقلد به اشكال سيما اذا كان المقلد عارفا بما يدل على حجية
الحاصل بالمسائل الفرعية من تقليد ذلك الميت وكذا الكلام في سائر المسائل الكلامية من توابع اصول الدين
الذي لا يثبت الا بالظن والحاصل ان المقلد اذا حصل له الظن في الفروع بقول الميت فلا معنى لترك هذا
الراجح والعمل بقول المجتهد بترك تقليد الميت مع بقاء ذلك الظن بالحكم الشرعي نعم لو تبين ان بناء المقلد
على الظنون كالمجتهد لا محض التعبد يتقدم الاعلم الاعلم والاوثق الامارات كما مر والاجماعات المنقولة وتقدم
الاعلم الاورع واكثر ما نقل في منع تقليد الميت وهو على في الاول تجويز اولوية الاعلم وما ورد به ويمكن ان يكون
البناء في الاجتهاد والتقليد على الظن والرجحان لا محض التعبد عدم جواز تقليد المجتهد لمجتهد آخر من حيث انه
معللين بان ظنه اقوى بل ارجح نفسه اذا كان المقلد متمكنا من نيل ظنه الحاصل بتقليد الميت في الفروع
فظنه وقوله ذكان فلا يبعد القول بوجوب تركه ورجوعه الى التقليد الحي فيختص الرد في النزاع بين العلماء
ذلك ولكن الكلام في وجوب التنبيه على ذلك من باب الامر بالمعروف والارشاد كالمسائل الفرعية وعدم التعليم
فلنا سائر ادلتهم فاقوى ما ان المقدمات الظنية ليس بينها وبين نتائجها لزوم عقلي فلا يقال الفقه
كانت ظنية لم يمكن حجيتها الا باعتبار الظن الحاصل منها وهذا الظن يمتنع بقاؤه بعد الموت فيبقى الحكم خاليا
عن السند ولا يمكن التمسك بالاستصحاب لاشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب وفيها اولا منع امتناع بقائه
لدوام العلوم بالنفس الناطقة ولئن سلمنا زوال العلوم والاعتقادات القائمة بالنفس بواسطة الآلات
من الاسباب وارتفاع الظن وحصول اليقين باحد الطرفين او بقائها خاليا عن الاعتقادات فنقول انه
لا مانع من ان يكون مستند الحكم هو ظنه السابق المقترن به مع عدم العلم بالمزيل لحال الحي مع ان استصحاب
جواز التقليد للمقلد يدل على جواز التقليد ولذلك قال بعضهم بجواز التقليد للمقلد الذي كان مقلده
في حياته بخلاف التقليد الابتدائي واستقربه بعض المحققين من المتأخرين ويمكن ان يتم الاستصحاب بالنسبة

بالنسبة الى الحكم فان حكم كل من كان مطلعا على فتوى المجتهد في حال حياته ودرك قابلية التقليد له كان جواز التقليد
هذا الحكم مستصحب لهذا المقلد ومنها ان المجتهد اذا مات سقط اعتبار قوله ولهذا ينعقد الاجماع على خلاف
وفيه انه لا يلائم مذهبنا في الاجماع فانه لا عبرة عندنا بقول آحاد المجتهدين بل انما هو كشف الاتفاق عن
رأيهم ولذلك تقدم من بعض العلماء من اهل المنع التتبع المجوزة الحية ومنها ان متابعة الاعلم والاورع واجب بالاجماع
ولا يمكن معرفته في الاموات وفيه مع ما عرفت من عدم صحة اطلاق هذا الكلام ومنع هذا الاجماع وان تلك المعرفة
يمكن بتتبع الاخبار والسير ومنها ان المجتهد اذا تغير رأيه يجب العمل برأيه الاخير وهو غير متيسر في الاموات وفيه
مع ان التغيير يمكن العلم به بتواريخ كتب المصنفين وفتاويهم ان يجعل تغير الرأي احتمال التجدد والتغير
كالموت هذا وهنا وجوه اخر ضعيفة جدا لا نطيل الكلام بذكرها وذكرنا فيها تتمة ان ما ذكرنا قال بعض اصحابنا
على ان القول بالجواز قليل الجدوى على اصولنا لان المسألة اجتهادية وفرض العامي الرجوع الى المجتهد
بالجواز ان كان ميتا فالرجوع اليه في هذه المسألة دور وان كان حيا فاتباعه فيها والعمل بفتاوى الموتى في
غيرها بعيد من الاعتبار غالبا مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا على المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود
المجتهد الحي بل قد حكى الاجماع فيه صريحا بعض الاصحاب انتهى كلامه وقد ذكرنا ما يقرب من بعض هذا الكلام في
مسألة تجزي الاجتهاد ويرد عليه ان الاجتهاد في هذه الفائدة عظيمة جدا سيما للمقلد لمجتهد ميت وهو يحضر
كلها وكذا لمن شارك في العصر القادر على الاخذ عنه بالرواية وكان قد اراد بقوله على اصولنا الفرض
ان العامة لما كان بناؤهم على العمل بمذاهب الائمة الاربعة فيكثر النفع عندهم لا عندنا وقد عرفت انه ليس كذلك
وثانيا ان المسألة اجتهادية فيه ما عرفت مرارا من ان هذه المسألة من توابع المسائل الكلامية ويجب فيها الاجتهاد
لا التقليد على التفصيل الذي مر مرارا من معذورية الغافل وكفاية الظن مع عدم امكان تحصيل العلم ولو
بالاعتماد على قول عالم حي او ميت ولا يشترط في معرفة هذه المسألة تحقق شرائط الاجتهاد في الفروع مع انا
سلمنا كون المسألة فرعية فانما يتم الكلام على القول بعدم التجزي واما على القول به فيجتهد في هذه المسألة
الاموات في الباب من قوله فالقائل بالجواز ان كان ميتا قلنا لا يجب دائما على الاول فيقلده فالرجوع الى
تقليد فتواه فيها دور وفيه انه اذا ادى العقل الى متابعته في هذه المسألة الاصولية لحسن ظنه فلا دور لتوقفت
في الفروع على الاعتماد على قوله بحكم عقله في مسألة اصولية مع انه ينتقض بالمقلد الذي يقلد العالم الا
على الاخذ عن العالم الاصولي دون الاخباري فيرجع الى ذلك العالم الاصولي في الفروع بسبب تقليده وثانيا
الثالث ولما ذكره من الاعتبار بعيد عن الاعتبار اذ لا يبعد فيه ابدا سيما في البلاد التي لم يوجد فيها مجتهد
العمل بالرواية عن الميت فانه وحصول المجتهد بعنوان الندرة والعسر فيستفتونه في جواز تقليد الاموات
ثم يعملون على فتاوى مقلدهم مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا اه فقد عرفت الاشكال في تحقق الاجماع وغايته
الامارة اجماع منقول لمجتهد فاذا حصل الظن للعامي بقول الميت في المسألة الفرعية انه حكم الله في الواقع فكيف
يعارضه الظن الحاصل من الاجماع المنقول على عدم جواز العمل بتقليد الميت كما مر نظيره فيما سبق المسألة
ان المقلد ابتداء لا يتفطن غالبا لان عمله على طبق فتوى المجتهد من جهة انه مظنون انه حكم الله بل انما يعمل الى

كالمجتهد يرجع الى العمل بالظن لا محض التعبد في تقليد المجتهد وما يتوهم ان المقلد

ان العمل بما يؤدي اليه حكم الله في حقه لان الاحكام الخاصة بكل واحد واحد منها بالخصوص مظنون له انه حكم الله في
فاسد اذ الداعي على المتابعة هو الاتيان بما اراد الله منه في كل واقعة وقد شب على هذا المعنى من الفطام الى
ان شاب فيه فان الطفل في اول الادراك يجزم بان ما علمه ابوه او امه هو شرع حكم الله الواقع فضلا عن حصول
الظن به وكذلك يترقى على هذا المنوال ويبدل معلمه بعلم آخر اعلم من الاول الى ان يصل الى حد تقليد المجتهد فلو لم
يدع انه جازم بانه حكم الله فلا يصغي الى ذلك بانه عين ظان فاذا آل الامر الى العمل بالظن فكلما حصل له الظن
بعد سد باب العلم من تكليفه سواء كان بتقليد الحي او الميت وسوق العصر انما هي في تخيير او اختيار احد الظنون المتساوية
لعدم المرجح ثم ان القول بكتب الموتى ابين عن تقليد الميت فانه في الغالب اجتهاد في تمام مرامه وهو في غاية
الصعوبة لمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد ولذلك فصل بعض علمائنا وهو الشيخ ركن الدين محمد بن علي الجرجاني في
شرح المبادي على ما نقل عنه قال الاشبه انه يبنى على ان المستفتي ان وجد المجتهد لم يجز له الاستفتاء من الحاكي عن
الميت لانه مكلف بالاخذ بالاقوى من الظنين فيتعين عليه كالمجتهد فانه يجب عليه العمل بالاقوى من الدليلين
فان لم يجد فلا يخلو اما ان يجد من يحكي عن الحي او الاموات وجب تقليد الحي وان لم يجد فاما ان يجد من يحكي عن
الميت او الاموات وجب الاخذ بقوله وان لم يجد وجب الاخذ من كتب المجتهدين الماضين ونقل مثل ذلك عن
الشيخ علي بن هلال ايضا وانت بعد الاحاطة بما حققنا هنا وفي تقليد الاعلم وغيره تعرف حقيقة الحال
وان المعيار كلما ظن انه حكم الله لا انه احد الامور المتساوية نسبتها الى ما هو حكم الله او الى ما يحصل به الظن بعينه   مناسبة م
الظن بانه حكم الله والرواية عن المجتهد والنقل عن كتابه بالاجتهاد من هذا القبيل في كل مرتبة من المراتب مكلف بحكم
الله مخير او في واحد من المحتملات المتساوية ثم ان بعض المتأخرين فصل تفصيلا آخر وقال بجواز تقليد من علم
من حاله انه لا يفتي الا بمنطوقات الادلة الشرعية او الظاهرة الواضحة دون الافراد الخفية البعيدة والقواعد العقلية
التي لم تثبت عنده كالصدوق ونحوه ومن شابههم من العلماء حيا كان او ميتا ولا يجوز تقليد من يعول على القواعد والافراد
الخفية حيا كان او ميتا وهذا في غاية السخافة والغرابة اذ جل الاحكام والفتاوي التي يحتاج اليها الرعية انما
يستنبط من القسمين الاخيرين وغالب احتياج الناس الى المجتهد انما هو في ذلك واعجب منه ما بني عليه هذا التفكيك وهو
ان كثرة اختلافهم في القسمين الاخيرين كاشف عن غلطهم بخلاف الاختلاف فيما ذكر من عدم احكام الحق
بالعمل بالاحتياط رابعة يبنى على اختلافهم في الترجيحات المأثورة بها كما يعطيها فالترجيح انما يصدر من المجتهد فكيف
والغلط فيه ايضا غير عزيز مع ان الفرق بين الظواهر والنصوص وغيرها ايضا من الامور الاجتهادية وربما ظهر
لبعضهم هو على خلاف ما ظهر لبعض وبالجملة يغني المفاسد الواردة على هذا التفصيل لا يخفى على من تأمله   قانون
اختلفوا في جواز خلو العصر عن المجتهد فذهب الاكثرون الى الجواز ومنعه الحنابلة والاول اظهر وربما فرع عدم الجواز
على القول بعدم جواز تقليد الميت ويلزم على القائلين بجواز تقليد الميت ايضا على هذا التقريب ان لا يخلو العصر عن
الرواية عن الموتى ايضا ولا يخفى ضعف التفريع وستعرف وجهه لنا انه لا دليل على امتناع ذلك وما يستدل به من
قولهم لا يزال طائفة من امتي على الحق حتى يأتي امر الله او يظهر الدجال لا دلالة فيه على المقصد لمنع استلزام كون
طائفة على الحق وجود المجتهد اذ يكفي فيه كونها على الحق ولو بالاتيان بالاحتياط الذي التكليف بحسب الوسع والطاقة

الحاصلة السعيدة الاولين فارسخ الاحتياط الاخبار فان عدم الاجتهاد على الاخبار فلا يخلو الاحتياط م

كان لابد عليه ما ثبت عندنا ان لله في كل عصر حجة يبين لهم ما يحتاجون اليه فان ذلك مفقود بعد الغيبة
الى الامام الذي هو الحجة الواقعية وتحقيق هذا المطلب انه لم يعلم من المواضع الالهية والطريقة المستمرة في ملوكه
مع عبادة لزوم تبليغ الاحكام والشرائع السمعية الى كل من المكلفين في عصره ومصره بحيث لم يشذ منهم واحد بل
كان يكتفي بالبلوغ الى الاغلب بحسب ما جرى عليه ايام بل يكتفي بالبلوغ في الجملة كما هو الحال في حال نبينا اذ من المعلوم   كما جرى العادة م
انه لم يصل طريقة الاسلام الى جميع اطراف العالم في عصره بل ولا الى جميع آحاد المكلفين في الاعصار القريبة منه
كذلك الحال في الائمة بعده بل الامر فيهم اظهر واجلى لعدم اقتدار اغلبهم على نشر الاول من الاحكام ايضا وكذلك لم
تجر العادة باعلام الحاضرين عنده وعندهم جميع ما يلقون على ما هو عليه في نفس الامر بل كانوا يكتفون عنهم بما
ويترددونهم على ذلك كما اشرنا اليه مرارا سيما في مباحث حجية خبر الواحد فلا يلزم الرجوع الى المجتهد الحي على الفور بل بما
مع الامكان وعلى ذلك ما جرى العادة بوصول حكم الى المقلدين وعلى هذا فالقول بجواز تقليد الميتين في مع
المكلفين على الرواية عن الموتى ايضا ولا على دولة متناصبهم من كتبهم او لا يجدون من الكتب شيئا فلا فائدة في
تجويز تقليد الموتى للفرار عن الاشكال المذكور ايضا فتقتضي سيرة الله تعالى مع عباده على ما هو مقتضى العقل
والمشاهدة بالعيان هو العمل على ما علم انه من الله تعالى سواء كان باليقين المصطلح او باعتقاد المكلف من الظن
به من كتاب الذي هو الحجة من المجتهد الحي ان امكن لقاؤه او بالرواية من الميت ايضا ان قلنا به في ما يحصل به الظن
من تقليد العوام وفي كل ذلك اما بالتعيين او من جهة كونه اصل الظنون وانما يلزم العمل بالاحتياط فيما لم يعلم
حجة به كما عرفنا في محله فانه لا دليل على وجوبه عقلا ولا شرعا الا عند المقلدين حيث يريدون الاجتهاد
في المسائل من جهة كونها اجتهادية كما عند المجتهد الثاني ان في المسائل الا لاجل ارشاد العوام وامرهم بما يتكلمون به
لما بينا بل تكليفهم ان لا يتمكن الجمع بين المحتملات ان يقطعون او يظنون ان تكليفهم ليس بخارج عنها والحاصل
اشتراط العمل بقول النبي او الامام او المجتهد الحي وانما الموت او كليهم في كل عصر ليس الا بالنسبة الى المتمكنين   من
لا يجب على الله تعالى تمكين الكل من ذلك اذ لو كان واجبا لحصل الكل من ذلك والتالي باطل كما عرفت فالمقدم مثله
فالشارح قد بان تكليف لغير المتمكنين وقد عرفت ان الاحتياط غير واجب فيعمل بما يقتضي اصل البراءة في
التعيين وفيما لا يلزم الاتيان بالمتعدد والمتكرر ومن ذلك يظهر الجواب عما يقال انه لو لم يجز تقليد الميت فيلزم في العصر
الخالي عن المجتهد الحي ان يكون تكليفهم فيما فالتكليف الواجب الكفائي فتعطل الاحكام لانا نقول مع ان الاشكال يرد
بجواز ذلك ايضا من جهة تعطيل القضاء لانه يختص بالمجتهد عندهم ومنقوض بالصنائع الواجبة الكفائية غالبا ان الوجوب
الكفائي انما يسلم مع الامكان والقول بان انعدام المجتهد في جميع الاوقات من جهة تقصير المكلفين ثم مع ان
قصر طبقة من المكلفين في انعدام المجتهد فلا يجب على الطبقة الثانية لاستحالة تحصيل
الاجتهاد من دون الاستاد والكلام فيها كالكلام في غيبة الامام بسبب تقصير الرعية في الطبقة الاولى وان كان
يمكن دفع ذلك بالنسبة الى عدم قابلية الطبقة الثانية وعدم استيهالهم لظهوره عليه السلام ايضا انا نعلم انه اذا اظهر لا يعينه
من جهة سوء سريرتهم وقبح افعالهم صار سببا لعدم ظهوره في الطبقة الثانية ايضا بخلاف المجتهد ومن ذلك
يظهر الجواب عما يقال ان تقليد الاموات لو كان جائزا لخرج الاجتهاد عن الوجوب الكفائي لان المسلم من وجوبه

كما ان انما هو في الجملة وهو وقت ثبوت الاحتياج مع انه يمكن منع الملازمة ايضا اذ العادة قاضية بعدم كفاية
تقليد الاموات في جميع ما يحتاج اليه الناس في كل عصر سيما في الزمن المتجدده في الاحكام الحادثة وخصوصا من
ان حصول الاجتهاد امر نادر بحيث يلزم عدم الاحتياج في آن من الآنات لا يستلزم رفع وجوبه لتدارك
المرجحة والتقاعد منه يوجب التعطيل عند نزول الواقعة فالحكمة الالهية تقتضي تحصيله قبل نزول الواقعة هذا
مع ان القضاء يحتاج الى المجتهد الحي عندهم فلا يكون جواز تقليد الميت في الاحكام منافيا **خاتمة** في التعارض (بلغ مقابلة)
والتعادل والترجيح **قانون** تعارض الدليلين عبارة عن تنافي مدلوليهما وهو لا يكون في قطعيين لاستحالة
اجتماع النقيضين وما ذكرنا في مباحث الاجماع من امكان تحقق الاجماع على طرفي النقيض فهو ليس على حكم واحد بل
هو على الحكمين المختلفين بسبب الاشخاص والاوقات مثل ان ينعقد الاجماع على ما هو مقتضى التقية مرة وعلى
ما هو الحق مرة اخرى وحقيقة ذلك ايضا يرجع الى العدم لان ذلك انما يتصور بالنسبة الى شخصين اطلع احدهما
على احد الاجماعين والآخر على الآخر والا فبالنسبة الى شخص واحد لا يتحد مورد الاجماع وكذلك
القطعيات كذلك وكذلك لا يكون في قطعي وظني لانتفاء الظن عند حصول القطع فالتعارض انما يكون بين دليلين
ظنيين وهو قد يحصل بين المتناقضين وقد يحصل بين العموم والخصوص من وجه وقد يحصل في جزئيات الكل
من وجه اولى من اسقاط احدهما بالكلية وما هو من الاولوية العقلية كما في قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم
ببعض وصحيح العلامة في التهذيب ويحصل الجمع بين الدليلين غالبا بحمل العام على الخاص في العام والخاص
المطلقين وحمل كل من المتناقضين على بعض افراد موضوع الحكم واما العام والخاص من وجه فلا يمكن تخصيص كل منهما
بالآخر لعدم التساقط الكلي الا ان يرجح احدهما ببعض افراد العام ويبقى الآخر على عمومه كما سنشير اليه وان لم
يمكن ذلك فلا بد من الرجوع الى المرجحات التي ذكروها واما بين الامر والنهي فقد يمكن الجمع بحمل الامر على الرخصة والنهي
على المرجوحية فيحصل الكراهة ولا ينبغي في هذا المقام الا ملاحظة الترجيح والقوة والضعف كما اشرنا اليه في
مبحث تخصيص العام بمفهوم المخالفة وكذا في تمهيد القواعد في مقام التعليل لهذا الحكم لان الاصل في كل واحد منهما
الاعمال فيجمع بينهما بما امكن لاستحالة الترجيح من غير مرجح اذ المفروض عدم ملاحظة المرجح والا فلا يوجد المرجح لاحدهما
وتوجيهه ان يقال ان مرادهم اذا امكن العمل بكليهما ولو كان بارجاع التوجيه الى كليهما ففي ذلك لو عمل بواحد وترك
الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح اذ المفروض ان موضوع الحكمين متغاير في الدليلين فلا معنى لملاحظة المرجح بينهما
لان كل واحد من الدليلين دليل على حكم شيء آخر فضعف احدهما بالنسبة الى الآخر لا يصير منشأ لترك مدلوله
وذلك كما لو فرضنا ان واحدا من المسائل الفقهية ثبت بنص الكتاب وآخر بما ثبت بخبر واحد فبعد ملاحظة
القرائن الخارجية القطعية على ظاهر ... الدليلين مختلفا لا يعمل باحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح اذ كل
منهما قام دليل على حجيته وتكليف المكلف ... ما يدل عليه دليلها فالعمل باحدهما دون
الآخر ترجيح بلا مرجح هنا ولكن الاشكال في صحة قولهم هذا ومرادهم بالجمع فان كان مرادهم وجوب التفحص والتفتيش
عن القرائن والامارات اللفظية والحالية لدفع التعارض وتحصيل ما اراده المجتهد ...
من كل من الدليلين كما في صلوة العاري قائما او جالسا ... احدهما كما في العام والخاص المطلقين كما اشرنا في

موضعه او كان العام والخاص من وجه كما اذا قام قرينة على ارادة بعض الافراد في احدهما دون الآخر وهكذا
فلا ريب ان الامر كما ذكروه لكن ينبغي التامل في القرينة انه اذا قامت على شيء خلاف الظاهر في الدليل الاقوى ايوجب تقديم
الاضعف على الاقوى بل لا بد ان تكون تلك القرينة قوية بحيث تغلب قوتها على ظهور الدليل الاقوى حتى لا يلزم
ترجيح الاضعف على الاقوى مثلا اذا وقع تعارض بين خبر الواحد وظاهر الكتاب ولكن كان هناك خبر آخر
معمول به عند المعظم ان المراد بظاهر الكتاب هو خلاف ظاهره فيعمل على الدليلين ولا يستلزم ذلك تقديم
على الاقوى مثلا اذا ورد خبر في جواز التكلم والقراءة عند سماع صوت قارئ القرآن فهو معارض لقوله تعالى واذا قرئ
القرآن فاستمعوا له وانصتوا فحينئذ نقول ان صحيحة زرارة المفسرة للآية بقوله يعني في القراءة خلف الامام قرينة على (زرارة)
خلاف الظاهرين الآية فيجمع بين العمل بالرواية الاولى وظاهر القرآن بحمله على القراءة خلف الامام فيجوز
التكلم والقراءة في غير خلف الامام عند قراءة القرآن وان كان مرادهم كما هو ظاهر كلماتهم انه يعرض الجمع بين الدليلين
يكفي لاخراج احدهما او كليهما من الظاهر وان لم يظهر للمجتهد قرينة توجب ظهور المعنى الخلاف الظاهر فهو مما لا
يمكن التمسك به في مقام الاستدلال فلا دليل عليه ولا برهان يرشد اليه بل ربما يوجب طرح الدليل الشرعي واثباتا
والاخذ بما لم يعهد من الشارع اصلا فلا دليل على ارجاع كل من المتناقضين الى بعض الافراد لبعض المناسبات
الجزئية والاستحسانات كما فعلوه في حمل الولد في الاحاديث الدالة على حضانة الاب على الذكر والام على الانثى
الا ان يكون الشهرة قرينة على ذلك فان هناك دليل يدل عليه حتى يجعلنا لان صلوة العاري ولذا قال سابقنا
وذلك على بعض الجمع بين الدليلين فلا وجه له بل الخلاف المستفاد من الاخبار انهم كانوا اذا سألوا عن اختلاف
الاخبار حكموا بالرجوع الى المرجحات من ملاحظة الافقه والاعدل ونحو ذلك ولم يحكموا بالجمع بينهما بل كن حتى بالمعنى الذي
بل الظاهر من كثير من الاخبار انهم كانوا يجعلون على سبيل الاختلاف والتعارض حتى انهم قالوا ان الاختلاف منا وانه ابقى
لنا ولهم وربما يجيبون عن اشكال الاختلاف الوارد في اخبارهم واخبار آبائهم باختيار احدهما ولم يذكروا الاختلاف ولم
يامرهم بالجمع بينهما ولو بالتاويلات البعيدة واما الشيخ فما اتى عليه من التاويل فهو ليس من باب الجمع بين الدليلين
بل هو بملاحظة المرجحات اولا وتقديم الراجح ثم يذكر المخالف ويؤوله سيما لا ينافي الراجح لما ذكره في اول التهذيب
من ان بعض الشيعة ارتد عن المذهب بسبب حصول التناقض في اخبار الائمة ع واراد بذلك رفع التناقض بابداء
الاحتمال الغير المنافي وحاصله ان هذا الحديث اذا كان محتملا لهذا المعنى فلا تناقض وان قال الاحتمال ان يكون مرادهم
ذلك وكان عليه قرينة حالية او مقالية ذهبت بالحوادث ولكن هذا لا يصير حجة شرعية ولا يجوز التمسك به
بمحض الاحتمال اذ الحجة انما هو القطع بمراد الشارع او الظن القائم مقامه واما مجرد الاحتمال فلا والحاصل انه لا ريب
ولا شك في وجود التعارض بين الادلة الفقهية فان وجد فيها قرينة على ترجيح احد المتعارضين او من خبر ... او
اجماع بسيط او مركب ونحو ذلك يوجب تاويلهما حتى يمكن منه العمل بكليهما على الوجه الصحيح المدلول عليه بالدلالة
العرفية او المجازية المعتبرة الظاهرة بسبب وجود القرينة الظاهرة والعلاقة الواضحة بحيث لا يوجب طرح الاقوى
لاخراجه عن الظاهر بسبب الاضعف فلا شك ولا ريب في وجوب الجمع بينهما وعدم جواز طرح احدهما واما اذا لم
يكن عليه حجة ولا قرينة يوجب حمل اللفظ عليه عرفا ولغة فلا حجة فيه سيما اذا وجب الخروج عن ظاهر الاقوى لاجل الاضعف

ولكن لا مانع من ابداء الاحتمال في رفع التنافي في نفس الامر كما فعله الشيخ ولكن بشرط ان لا يجعل حجة وحكم شرعي
فان كان مراده من قوله الجمع مهما امكن اولى من الطرح احد المذكورين فنعم الوفاق وان اراد والاولى بهم عندي ذلك
ايضا من وجوب مقابل التأويل في احد الدليلين واخراجه عن الظاهر او كليهما لمحض الجمع بينهما بلا دليل عليه ومرجح فذلك
ظاهر المحض بين احد المتعارضين عاما مطلقا والآخر خاصا مطلقا لا يوجب التخصيص وان كان العام اقوى من الخاص الاقتصاد
ولذلك ترى الفقهاء كثيرا ما يطرحون النص لمخالفته للاصل مع ان الاصل عام وهو خاص ومن تلك المواضع ردهم رواية
سيف بن عميرة الصحيحة او الموثقة الدالة على جواز التمتع بامة المرأة بدون اذنها بانها منافية للاصل وهو تحريم
الفرج ومثال العبد فيحتاج التخصيص الى قرينة قوية تكسر سورة العام كان المثال الذي قدمناه وربما استدل
بعضهم في تقديم الجمع بين الدليلين بان دلالة اللفظ على جزء مفهومه دلالة تابعة لدلالته على كل مفهومه
ودلالته على كل مفهومه اصلية فاذا عملنا بكل واحد منهما من وجه دون آخر فقد تركنا العمل بالدلالة التابعة واذا عملنا
باحدهما وتركنا العمل بالآخر بالكلية تركنا العمل بالدلالة الاصلية ولا شك ان الاول اولى واعترض العلامة
في النهاية على ما نقل عنه بان العمل بكل واحد منهما من وجه عمل بالدلالة التابعة من الدليلين معا والعمل باحدهما
دون الآخر عمل بالدلالة الاصلية والتابعة من احد الدليلين وابطالهما من الآخر ولا شك في اولوية
العمل باصل وتابع على العمل بالتابعين وابطال الاصليين ونظر فيه بعضهم بان العمل بتابع واصل انما
يكون راجحا على العمل بالتابعين اذا كانا من دليلين اما اذا كانا من دليل واحد وكان التابعان من دليلين
فلا وهو ظاهر فان فيه تعطيلا للفظ الآخر والغاء له بالكلية ومن المعلوم ان التأويل اولى من التعطيل
اقول ويظهر ما في هذا النظر مما قدمنا وتحقيق المعارضة ان العمل بالدليلين مع خروج عن كلام الشارع
واستلزام استحالة العمل على حقيقتهما وعدم قرينة معينة لذلك التجوز بحيث يكون متداولا عند اهل اللسان
بخلاف ما لو عمل على حقيقة احدهما فانه لا مانع منه ولا مؤاخذة في ترك الآخر باصل البراءة واستحالة العمل عليهما
معا على ما وردا عليه وخصوصا مع ملاحظة ما ورد من الشارع من التخيير في العمل بهما ثم ان الشهيد الثاني بعد
ذكر ما نقلنا عنه في التعارض ولزوم الجمع بين الدليلين مهما امكن جعل من فروع الجمع بين الدليلين اعمال البينتين
القائمتين على ملكية رجلين بعين ثابتة على يد رجل ثالث او لم تكن احد بياليها والتحقيق فيه ان ذلك
يصح بعد ملاحظة الترجيح في البينتين وتساقطهما وتعادلهما وكيف كان فيمكن القدح في ذلك التفريع لامكان
استناد التنصيف المرجح بينة الداخل فيعطى كل منهما ما في يده او ترجيح بينة الخارج فيعطى كل منهما ما في يد
الآخر اذ دخول اليد وخروجها اعم من الحقيقي والاعتباري كما حقق في محله ويمكن استناده الى التعارض و
التساقط والتحالف فينصف بعد التحالف ويجري مجرى ما لو ثبت يدهما عليها ولم يكن هناك بينة كما هو المشهور
ولكن يبقى الاشكال حينئذ في وجه التنصيف ولعل وجهه ان اليد وان كانت دالة على الملك
لكنها انما تدل على الملك في الجملة لا بعنوان الاستيعاب فقط بحيث يعم جميع الموارد فالقدر المسلم فيما ثبت
اليدان عليها على السواء انما هو الملك في الجملة لكل منهما وهو متحقق بحمل فعل المسلم على الصحة منهما
والتنصيف على الملكية وحيث لا مرجح لاحدهما على الآخر نحكم بالشركة اذ هو مقتضى تواردي اليدين على وجه الصحة

الصحة والحكم بالسوية لرفع الحكم ولكن هذا لا ينفع في الدليلين المتنافيين اللذين ظاهرهما حقيقة ومجاز المطابق
يحتاج الى قرينة معينة لارادة خلاف الظاهر ثم قال بعد التفريع المذكور ولو كان بين الدليلين عموم وخصوص
من وجه طلب الترجيح بينهما لانه ليس تقديم خصوص احدهما على عموم الآخر باولى من العكس كقوله صلى الله عليه وآله
فعل النافلة في البيت على المسجد الحرام فان قوله صلاة في مسجدي هذا تعدل الف صلاة فيما عداه الا المسجد الحرام
يقتضي تفضيل فعلها فيه على المسجد الحرام ومسجد المدينة قال ويترجح الثاني بان حكمة اختيار البيت على المسجد
وانما حكمة المسجد في النوافل المقتضي لزيادة الفضيلة على ما عداها مع اشتراك الكل في القوة وحصول
الثواب وتحصيل الفضيلة اولى من تحصيل الزيادة ويمكن رد هذا الى الاول بحمل صورة التعارض التي يجمع بها بين الدليلين
بما امكن فيعمل بكل منهما من وجه بان يحمل عموم فضيلة المسجد على الفريضة وعموم فضيلة البيت على النافلة لان
النافلة اقرب الى سلامة الرياء من الفريضة وهذا هو الاصح ومع ذلك اعمال الدليلين وهو اولى من طرح احدهما
اقول الفرق بين المقامين ان في الاول مع الرواية الدالة على فعل النافلة في البيت ويطرح دلالة الرواية
الاولى على استحبابها في المسجد في ضمن عموم صلاة في مسجدي وفي الثاني لا يطرح تلك الدلالة بل يحمل
بامر خارجي حمل قوله صلاة في مسجدي على ارادة صلاة فريضة والامر الخارجي هو عدم مزاحمة الرياء للفضيلة
غالبا فهو قرينة على انه لم يرد منها صلاة النافلة فالجمع بين الدليلين صار باعتبار احدهما مخصصا للآخر من وجه
عمومه وهو ما عدا البيت وتخصيص العام الآخر وهو صلاة بمسجدي بالفريضة بامر خارجي لا بالعام الآخر حتى يلزم
فظهر بذلك امكان الجمع بين المتعارضين من وجه في العمل في الجملة ولكن لا بد ان يكون القرينة مما يعتمد عليها كما ان
ما ذكره هنا الشريف لك المعتمد الآن على الاصحاب والشهرة بينهم صار قرينة لهذا الحمل وان
روايات معتبرة في استحباب النافلة في المسجد ايضا وعمل بها الشهيد الثاني في بعض تآليفه ثم ذكر في
التمهيد فرعا آخر للعامين من وجه ثم قال فائدة الامر اذا دار بين ما يقتضي ايجاب شيء مع ما يقتضي تحريمه
كان تعارضا كما قاله في المحصول وغيره حتى لا يعمل باحدهما الا بمرجح لان الخبر المحرم يتضمن استحقاق العقاب
على الفعل والموجب يتضمنه على الترك وجزم الآمدي وجماعة بترجيح المحرم لاعتنائه بدفع المفاسد الخ ذكر الآمدي
ان العامل بعتبا النبي يرجح الامر بالفعل على النهي عنه وفي معنى ما ذكرناه ما لو دار الامر بين ترك المستحب وفعل المنهي
عنه ثم ذكر له فرعا اقول ومن ذلك يظهر ان مرادهم من الجمع بين الدليلين هو ما ذكرنا من ان المراد
العمل بهما على مقتضى طريقة اهل اللسان في اخراج الكلام عن الظاهر لا مطلق التوجيه والتأويل كيف ما اتفق
يظهر بطلان ما قد يتخيل ان الجمع اذا جعل الدليلين على الرخصة والنهي على المرجوحية اذ ذلك خروج عن مقتضى الدليلين
بلا دليل فلا بد من الرجوع الى المرجحات واختيار احدهما وطرح الآخر بسبب الترجيح او العمل على احدهما لو لم يحصل مرجح
من باب التخيير كما سيجيء وبطلان الاخذ بالدليلين والجمع بينهما لا يصير موجبا للتأويل لانه يقال ان التعارض بعد
الا ان العمل على حقيقة المتعارضين قرينة على ارادة المعنى المجازي المحتمل فان اقرب المجاز هو متعين والا فلا
وان تفاوتت فالتخيير وذلك لان المظنون ان اصل المتعارضين من الشارع وان حصل الاشكال في المراد حينئذ
فيما نحن فيه والتعارض لانا نقول انا اذا انتفى الظن بكون المتعارضين من الشارع مع حصول الظن بكون احد

انما هو احدهما سلمنا ولكن لا نم انه لابد ان يكون مدلول كل واحد منهما مراداً للشارع ولو على سبيل المجاز اذ يحتمل ان
يكون احدهما وارداً مورد التقية فيجب الغاؤه فان قلتنا فلا دليل على وجوب التاويل او استعمال كل منهما الا ان يقوم دليل
عليه ولا دليل على جوازه ان اريد الاستدلال به تبصرة لا نتحاشى عن تاويل المرجوح بما لا ينافي الراجح كما فعله
الشيخ من باب الاحتمال ولكن لا يمكن الاعتماد عليه في الاستدلال فاذا اردت التحقيق فتقديم الراجح منهما اكثر اولى
من الطرح بهوانه يجب الفحص والتفتيش عن القرائن والعلامات حتى يظهر المعنى الصحيح والمراد الاصلي بترك احدهما
الراجح الاخرى فقط فاذا هو كما بيناه سابقاً وحقيقته يرجع الى انه لابد بيانا من ظهور الوضوح في الامارتين واحد
او يختلف وان الظاهر منهما احد ذلولهم هو كما في نظر العقل الاول على مقتضاه فخذ هذا ودع عنك ما نحى
ما يتعارف الغافلون العادون عن التحقيق تبصرة ان المعارضة بين الامر والنهي قد يكون بسبب ورودهما على
واحد فيحصل الاشتباه في الحكم وقد يكون بسبب اشتباه بين المامور به والمنهي عنه كاختلاط موتى المسلمين
الكفار فيتردد الامر بين وجوب غسلهم والصلوة عليهم وحرمتهما والمشهور وجوب غسلهم جميعاً والصلوة عليهم
لكن بقصد المسلمين فيكون من باب تخصيص العام بالنية وقد ذكر في التمهيد بعد ذلك تعارض الاصلين وقال
انه يعمل بالارجح منهما بالاعتضاد وان فقد بقي المسئلة وجهان وفروع ذلك كثيرة جداً وذكر كثيراً منها فمنها
تعارض الاستصحابين في وجدان النجاسة واستوجه في التمهيد نجاسة الثوب لان استصحاب الطهورية طارد
على طهارة الثوب وفيه تامل وقد اشرنا في بعض الادلة العقلية الى جواز العمل بالاصلين المتنافيين في الجملة

قانون تعادل الدليلين عبارة عن تساويهما في اعتقاد المجتهد لو لم يرجح احدهما ولا ريب في امكانه ووقوعه عقلاً لحصول التراقي
المتواتر في ازمن الضعيف فعنوانه يدل على الطهر وكونه في الضعيف على عدمه واما شرعاً فاختلفوا فيه والاشهر
امكانه ووقوعه عقلاً فالبعض الكافة لنا انه لا يمتنع ان يخبر رجلان متساويان في العدالة والثقة
بحكمين متنافيين والعلم بعد من ورود تعادل الامارتين قد يكون في المسئلة كروي بين متنافيين وجوب احدهما
على وجوب شيء والاخر على حرمته وقد يكون في موضوعين كالامارتين المختلفتين في تعيين القبلة وغيرها
وقد يكون في الحكم والفتوى كالبينتين المتساويتين واعيا فيكون التعادل فحكم مع تساوي البينتين
كالمثال الاول الثاني او بالعكس كالمثال الاول واحتج المخالف بانه لو تعادل امارتان على الحظر والاباحة فلا يجوز
العمل بهما ولا تركهما معاً للزوم العبث ومنهما على الحكيم ولا باحدهما معين منهما للزوم الترجيح بلا مرجح
ولا باحدهما لا بعينه بانه في معنى اباحة الفعل فيرجع الى الثالث فان الاباحة هو احدهما معين منهما وفيه انا
نختار تركهما ونرجع الى الاصل والمحذور ما لم يثبت من الخارج ام حصا التكليف فيهما وان نثبت نختار الرابع ونقول
انه لا يستلزم الاباحة بل انما يستلزمها لو اختارها لا مطلقاً وهو مثل التخيير في تقليد مجتهدين متساويين في
العلم والعمل مع تخالفهما في الاباحة والحظر فاختيار تقليد المبيح يبيح مباحاً واختيار تقليد الحاظر محظوراً
ثم ان المجتهد مخير في العمل باي الامارتين شاء وتخيير مقلده كذلك واما في الحكم والفتوى فالتعيين الى القاضي ولا
يجوز تخيير المتداعيين لما فيه من قطع الخصومة الخلاف الدائم وهل يجوز اختيار ترجيح احدهما في صورة والاخرى
في اخرى قولان الاقرب نعم لعدم المانع ثم انهم اختلفوا في صورة التعادل فالمشهور المعروف من مذهب اصحابنا

اختيار التخيير وقيل بتساقطهما والرجوع الى الاصل وقيل بالتوقف وسيجيء تمام الكلام **قانون** الترجيح في اللغة
هو جعل الشيء راجحاً وفي الاصطلاح هو اقتران الامارة بما يتقوى به على معارضها وهو المناسب للمتعارض والمتعادل
المستعملان معه في هذا الباب فانهما صفتان للامارة لا فعلان للمجتهد وكذلك الترجيح تبصرة قد يطلق الترجيح ويراد
وهو تقديم المجتهد احدى الامارتين على الاخرى للعمل بها ولما لم يكن ذلك الا في الامارتين لعدم تصور التعارض في
غيرها كان يحتاج المرجح للتقديم بحدثاً عن الحكم وذلك المرجح هو اقتران الامارة بما تقوى به على معارضها
فهذا الاقتران الذي هو سبب الترجيح يسمى في اصطلاح القوم بالترجيح فاعرف بعضهم بتقديم امارة على الاخرى
في العمل بمؤداها فبنا على التعريف الذي ذكرنا اليك في جملة اذ التعريف الاول انما هو لنفس الامارة الراجحة والثاني
لفعل المجتهد اذ يمكن ان يوجه مبدأ الاشتقاق فيهما ايضاً مختلف كما اشرنا اليه في لفظ الترجيح بلا مرجح في مبحث
اخبار الآحاد فان مبدأ الاشتقاق في فعل المجتهد هو الاختيار والتقديم كلفظ الترجيح في اللفظ المذكور وفي
الترجيح الذي هو صفة الامارة هو الرجحان بمعنى الاشتمال على المزية والفضيلة كلفظ المرجح في اللفظ المذكور فلا
معنى لترجيح التعريف الثاني على التعريف الاول كما فعله المحقق البهائي والجواد اذ لا مشاحة في الاصطلاح
الاعتراض عليه وجه لم يثبت الاصطلاح باطلاق الترجيح على فعل المجتهد ابتداءً ولعل المناقشة انما هو على منع
ذلك ووجهان مصدر التفضيل المنسب بفعل المجتهد من الامارة والامر في ذلك سهل واذا حصل الترجيح لاحدى الامارتين
يجب تقديمها اتفاقاً لا يلزم ترجيح المرجوح وبطلان الحكم رأيه اما التخيير او التوقف لان زيادة الظن لو كانت
في الشهادات والثاني باطل فالمقدم مثله وفيه منع الملازمة وبطلان كليهما لان المدار في البينة على التعبد الا
الاجتهاد فالقرائن المرجحات متصورة في كل الامارات ولكنهم خصوا الكلام بذكر المرجحات في الاخبار فنحن ايضاً نذكرها
اولاً ثم نشير الى حكم الباقي فنقول ان الترجيح بينهما اما من جهة السند او من جهة المتن او من جهة الاعتضاد
بالامور الخارجة واعلم ان مرادنا في هذا المقام ان يكون كل من المذكورات مرجحاً انما هو اذا قطع النظر عن
غيره من المرجحات فهو مقام ذكر كل منها لا ينفي اشتراط عدم المرجحية من جهة اخرى كما يظهر من العلامة في النهاية
حيث اشترط في كون علو الاسناد مرجحاً ان لا يكون في سند الرواية الاخرى كثرة الرواة وتعددها في كل
طبقة وان يتساويا في سائر الصفات فانه مما لا حاجة اليه هنا اما الترجيح من جهة السند فمن وجوه الاول
كثرة الرواة اي تعددها في كل طبقة فيرجح ما رواته اكثر لقوة الظن لما عند الظن الحاصل بعضها ببعض وهذا
هو الذي قد ينتهي الى التواتر وافادة اليقين الثاني قلة الوسائط وهو الذي يسمونه بعلو الاسناد فهو يرجح
على ما كثرت وسائطه لان تطرق احتمال الكذب والسهو والغلط وغيرها في الاول اقل وهو واضح وعارضه العلامة
في النهاية بالندور والقلة فيكون مرجوحاً من هذه الجهة وهذا انما يتم فيما لم يعلم ان ذلك كلهم من الوسائط
وكان الفاصل بين المروي له والامام المروي عنه مدة يستبعد طول عمر هذه الوسائط بحيث يشتبه حالهما
على غير الحال وان ادرك كل منهما لمن فوقه وشاع تعارضهما فلا وجه له الثالث رجحان راوي احديهما على الاخرى
من حيث الصفات الموجبة لرجحان الظن مثل الفقه والعدالة والضبط والفطنة والورع والتحقق وجاء الترجيح
لان الفقيه يوجب معرفة اسباب الحكم ومواد وروده ومناسبة حال المروي له وكثير الرواية وذكر حال السماع بها

تتفاوت به فهم المخاطب لمعنى الحديث وكذلك سائر الصفات المذكورة يوجب الظن بالصدق وعدم الغفلة فيحصل
في العالم والاعلم والورع والاورع والضابط والاضبط وهكذا وليس ذلك من عمل المجتهد بل الا اذا جعلناه من
باب الامارة المعتبرة كما هو من المجتهد وقد عرفت الاشكال فيه ويندرج في ذلك تفاوت مراتب العدالة بسبب كثرة
الاحد او الاثنين او اكثر وامور اخر مثل كون احد الراويين مباشرا للقضية دون الآخر كما تقدم رواية ابي رافع
ان النبي تزوج بميمونة وهو حلال وكان هو السفير بينهما على رواية ابن عباس انه نكحها وهو محرم وكذلك اذا كان احدهما
للمروي عنه دون الآخر وكذلك كون احدهما من بطانته والآخر بعيدا وهكذا ويندرج في الترجيح باعتبار السند ما كان
احد الراويين غير مشتبه الاسم دون الآخر واما الترجيح من جهة المتن فبوجوه من وجوه الاول يقدم الرواية
باللفظ على الرواية بالمعنى وتسوية الشيخ بينهما اذا كان راوي المعنى معروفا بالضبط والمعرفة ضعيف وهذه المعرفة
شرط جواز ذلك لا شرط المساواة ولا ريب ان الاول ابعد من الزوال … الثاني يقدم المؤكد على
… الثالث يقدم المتأكد الدلالة على غيره سواء كان من جهة تعدد مواضع الدلالة في احدهما
دون الآخر او من جهة تأكد الحكم بالقسم والتغليظ كما في بعض اخبار القصر … وان خالفت
ومثل ما كان احدهما معللا دون الآخر او يكون دلالة احدهما بعنوان الحقيقة والآخر بعنوان المجاز الاقرب والآخر — او احدهما بعنوان المجاز
بالابعد او احدهما بعنوان المنطوق والآخر بالمفهوم او احدهما بالعموم والآخر بالخصوص ولا يذهب عليك ان الاكثر
ترجيح الخاص على العام هنا تقديم الخاص على القدر المساوي له من مدلول العام ويكون بينهما تناقض ولا يمكن
فيحتاج الى الترجيح ولا ريب ان الخاص ارجح من العام بالخصوصية والظهور فهذا لا ينافي ما تقرر في باب التخصيص
بين الدليلين وان الجمع مقدم على الترجيح فان الملحوظ مجموع مدلول العام مع الخاص يمكن الجمع بينهما ويندرج
الكلام فيه تحت قاعدة تقديم الجمع على الترجيح فاذا لوحظا في الجمع لابد من ترجيح الخاص على القدر المساوي له
من العام ويحصل الامر في ابقاء الخاص على حاله واسقاط ما يساويه من العام او ابقاء القدر المساوي له من العام
واسقاط الخاص فيندرج تحت قاعدة التعارض والترجيح ومثل ما لو كان احدهما عاما مخصصا والآخر مخصصا او — غير مخصص
كان التخصيص في احدهما اقل وفي الآخر اكثر الرابع الفصاحة فيقدم الفصيح على الركيك وربما يعتبر الافصحية
ايضا ووجهها انهم من افصح الناس فالافصح اشبه بكلامهم ويورث الظن بالصدق والتحقيق في ذلك ان الفصاحة
اذا كانت مما يستبعد صدوره عن غيرهم كعبارات نهج البلاغة والصحيفة السجادية وبعض كلماتهم الاخر
من الخطب والادعية فلا ريب انه من المرجحات بل من اقواها والا فالذي يظهر من تتبع الاخبار سيما في مسائل الفروع
انهم لم يكونوا معتنين بشأن الفصاحة ولم يتفاوت كلامهم فضلا عن تفاوت مع الغير بحيث يمكن التمييز
بذلك وحصول الرجحان والظن معه الخامس ان تكون دلالة احدهما على المراد محتاجا الى توسط واسطة
دون الآخر فالثاني مقدم على الاول واما الترجيح بالاعتضادات الخارجية فمن وجوه الاول اعتضاد احدهما
بدليل آخر ولا ريب في قوة الظن في جانب المعتضد وكذلك اذا كان احد المتعاضدين اقوى من الآخر اذا اعتضد كل
منهما بدليل الثاني اعتضاد احدهما بعمل المشهور سيما المتقدمين لقرب عهدهم بزمان الائمة وتمكنهم من تحصيل حال القرائن
الاخبار ان بعض المتأخرين ويقع الاشكال فيما لو كان احدهما موافقا للقدماء والآخر موافقا للمتأخرين وتعارض

تعارض الشهرتان فان معتمد القدماء ومن يقرب عهدهم وتمكنهم من القرائن والامارات يورث الظن باصابتهم وكون
المتأخرين اكثر تفحصا وادق نظرا مع معرفتهم بسبق القدماء وقرب عهدهم وتجويزهم مع ذلك فهم يورث الظن
باصابتهم والكل وجه ويتفاوت المقامات ولابد للمجتهد من التأمل في كل مقام وربما كان اجماع القدماء على حجية
لاجل شدة التقية الباعثة على اختفاء الحق لا اقتضاء سائر الازمان ذلك ولما ظهر الحال بعده للمتأخرين رجع
فذهبوا الى خلافه وربما كان اجماعهم لاجل ادلة خفيت على المتأخرين ولابد من التأمل والتفحص في ذلك والحاصل
ان المدار على حصول الظن وهو تابع للمقامات والشهرة كالاجماع ينقسم الى الفعلي والقولي بل الاجماع عليها او النقل
وربما يتعارض المنقولان كما وقع في مسألة عدد الرضعات بالنسبة الى العشرة والخمسة عشر وربما جمع بينهما بان اشتهار
الاول بين القدماء والثاني بين المتأخرين الثالث موافقة الاصل ومخالفته وبين الموافق للعقل والمخالف له
الناقل فبعضهم رجح المقرر لانه موجب لحمل كلام الشرع على التأسيس والافادة دون التأكيد فان العمل على المقرر
لتقدم الناقل عليه يقتضي ان الشارع حكم اولا بالناقل فابتدأ رفع حكم الاصل ثم قال بالمقرر لرفع حكم الناقل
فكل وقع في محله ولو عمل بالناقل لزم الحكم بتأخره عن المقرر فيكون وقوع المقرر حينئذ بلا فائدة لاستفادة
من العقل فيكون تأكيدا لا تأسيسا وانت خبير بضعف هذا الاستدلال لان الاحكام الموافقة للاصل
حد الاحصاء وهذا الاعتبار الضعيف لا يرفع هذه الغلبة وبعضهم رجح الناقل لانه يستفاد منه ما لا يستفاد الا
بخلاف المقرر فحمل كلام الشرع على التأسيس اولى وبان العمل به يقتضي تقليل النسخ لانه انما يزيل حكم العقل فلا
المقرر فانه يزيل حكم الناقل بعدما ازال هو حكم العقل ويتعين الاول لانه ذلك اذا قدرنا تقدم المقرر وان قدرنا تأخره
تكثر كل والثاني بانه مع انه معارض بان ذلك نسخ للاقوى بالاضعف لان المنسوخ هو العقل والمقرر …
ان لو قلنا بان رفع حكم العقل بالناقل نسخ … والتحقيق ان ما علم فيه التاريخ من كلام الرسول فلا
في تقديم المتأخر ناقلا كان او مقررا وفي المجهول التاريخ لابد من التوقف هنا اذا علم صدورهما عنه واما
العلم بالتقدم … فالكلام فيه كالكلام في اخبار الائمة فان مع عدم النسخ في كلامهم لا يبقى الا احتمال الخطاء في
احدهما او التقية فمتى كانا قطعيين عنهم او ظنيين فالاقوى تقديم المقرر لكونه معاضدا بدليل آخر وهو العقل
فيكون ارجح في النظر سواء علم التاريخ في كلامهم ام لم يعلم وكيف كان فالاقوى ترجيح المقرر في الادلة التي بايدينا
اليوم والعمل بها لان الرابع مخالفة العامة فيرجح المخالف على الموافق لاحتمال التقية فيه وقد اشير اليه في
روايات كثيرة وذلك اما بموافقة الروايات لجميعهم او الذين يعاصرون الامام المروي عنه او يعاشرون ذلك الراوي
فانهم مختلفون في المسائل جدا وكانت التقية مختلفة بملاحظة الراوي والمروي عنه فقد نقل عن تواريخ العامة
ان مدار اهل الكوفة في عصر الصادق كان على فتاوى ابي حنيفة وسفيان الثوري ورجل آخر واهل مكة
على فتاوى ابن جريج واهل المدينة على فتاوى مالك ورجل آخر واهل مصر على فتاوى الليث بن سعد واهل خراسان
على فتاوى عبد الله بن المبارك وهكذا كانوا مختلفين شتى الى ان استقرت مذاهبهم في الاربعة في سنة خمس وستين
وستمائة فلابد من التأمل في الحمل على التقية والرجوع الى دلالة … على ذلك او قرينة خارجية …
لحال الراوي والمروي عنه وغير ذلك لا الحمل بمجرد موافقة بعضهم على اي نحو يكون ولا يبعد كفاية مجرد احتمال …

الا لم يتحقق الاحتمال في الآخر اصلا فان المرجحات الاجتهادية وما يوجب الظن بالصدق كثيرة منها ما
ذكرناه وقد مرت الاشارة الى بعضها في مباحث الاخبار فعلى المجتهد ان يجري ويتتبع ما يورث الظن وان يكون بصيرا
في امره ولا يكتفي بملاحظة رجال السند في تصحيح الخبر وتقديمه على الآخر فان السند بحسب المصطلح المتأخر كاشف
عن ذلك في بعض الاخبار فان ههنا مرجحات كثيرة ولم يذكرها العلماء مع ان في ملاحظة سند الاخبار ايضا اشكالا
لابد ان يتنبه له لئلا يبادر بالتصحيح او التضعيف وقد ذكر العلامة المجلسي كلاما في اربعينه الاثني عشر
كثيرة فوائده فانه قال في الحديث الخامس والثلاثين الذي رواه الكليني عن محمد بن اسماعيل عن الفضل بن شاذان
عن ابن ابي عمير بعد ما حقق وتبين ان محمد بن اسماعيل هذا هو البندقي النيسابوري وان جهالته لا تقدح في صحة الحديث
بوجوه الاول ان رواية الكليني عنه في اكثر الاخبار التي اوردها في الكافي واعتماده عليه يدل على ثقته عنده
وفضله الثاني ان الفضل لقرب عهده بالكليني واشتهاره بين المحدثين لم يكن الكليني يحتاج الى واسطة
يثق به ويحتج وهذا الكتاب كثير من الاخبار الثالث ان الظاهر ان هذا الخبر ماخوذ من كتاب ابن ابي عمير وكتب ابن
ابي عمير كانت اشهر عند المحدثين من اصولنا الاربعة عندنا بل كانت الاصول المعتبرة الاربعمائة عندهم اظهر من الشمس في
رابعة النهار فكما انا لا نحتاج الى سند لهذه الاصول الاربعة واذا اوردنا سندا فليس الا للتيمن والتبرك والاقتداء
بسنة السلف وربما لم نبال بذكر سند فيه ضعف او جهالة لذلك فكذا هؤلاء الاكابر من المؤلفين لذلك كانوا
يكتفون بذكر سند واحد الى الكتب المشهورة وان كان فيه ضعيف او مجهول وهذا باب واسع شاف نافع ان اتقنتها
يظهر لك صحة كثير من الاخبار التي وصفها القوم بالضعف ولنا على ذلك شواهد كثيرة لا تظهر الا على غواص
الاخبار وتتبع سيرة قدمائنا الاخيار ولنذكر هنا بعض تلك الشواهد لينتفع بها من لم يسلك مسلك المتعسف المعاند
الاول انك ترى الكليني يذكر سندا متصلا الى ابن محبوب او الى ابن ابي عمير او غيرهما من اصحاب الكتب المشهورة ثم يبتدئ
بابن محبوب مثلا ويترك ما تقدمه من السند وليس ذلك الا لانه اخذ الخبر من كتابه فيكتفي بايراد السند مرة واحدة
فيظن من لا دراية له في الحديث ان الخبر مرسل الثاني انك ترى الكليني والشيخ وغيرهما يروون خبرا واحدا في
موضع ويذكرون سندا الى صاحب الكتاب ثم يوردون هذا الخبر بعينه في موضع آخر بسند آخر الى صاحب الكتاب
او يضم سندا واسانيد غيره لهم اسانيد صحاح في خبر يذكرونها في موضع ثم يكتفون بذكر سند ضعيف في
موضع آخر ولم يكن ذلك الا لعدم اعتنائهم بايراد تلك الاسانيد لاشتهار هذه الكتب عندهم الثالث انك ترى
الصدوق مع كونه متأخرا عن الكليني اخذ الاخبار في الفقيه عن الاصول المعتمدة واكتفى بذكر الاسانيد في الفهرست
وذكر لكل كتاب اسانيد صحيحة معتبرة ولو كان ذكر الخبر مع سنده لاكتفى بسند واحد فلذلك صار الفقيه
متضمنا للصحاح اكثر من سائر الكتب والعجب ممن تأخر كيف لم يقتف اثره لتكثير الفائدة وقلة حجم الكتاب فظهر انهم
كانوا يأخذون الاخبار من الكتب وكانت الكتب عندهم معروفة مشهورة متواترة الرابع انك ترى الشيخ اذا اضطر
الى الجمع بين الاخبار الى القدح في سند لا يقدح فيما قبل صاحب الكتاب من مشايخ الاجازة بل يقدح فيما قبل صاحب الكتاب او
فيمن بعده من الرواة كعلي بن حديد واضرابه مع انه في الرجال ضعف جماعة ممن يقع في اوائل الاسانيد
الخامس انك ترى جماعة من القدماء والمتوسطين يصفون الخبر بالصحة مع اشتماله على جماعة لم يوثقوا

[illegible]

المتأخرون عن ذلك واعترضوا عليهم كاحمد بن محمد بن الوليد واحمد بن محمد بن يحيى العطار والحسين بن الحسن
ابن ابان واضرابهم وليس ذلك الا لما ذكرنا السادس ان الشيخ ره فعل مثل ما فعل الصدوق ره لكنه لم يترك
الاسانيد طرا في كتبه فاشتبه الامر على المتأخرين لان الشيخ عمل لذلك كتاب الفهرست وذكر فيها اسماء المحدثين
والرواة من الامامية وكتبهم وطرقه اليهم وذكر قليلا من ذلك في مختتم كتابي التهذيب والاستبصار فاذا اورد رواية محمد بن علي بن محبوب
يعلم المتتبع الماهر انه اخذه من كتب تلك الاصول المعتبرة وكان للشيخ في الفهرست اليه سند صحيح فالخبر صحيح مع صحة سند
الكتاب الى الامام وان اكتفى الشيخ عند ايراد الخبر بسند فيه ضعف السابع ان الشيخ ذكر في الفهرست عند ترجمة محمد
ابن بابويه القمي ما هذا لفظه له نحو من ثلثمائة مصنف اخبرنا بجميع كتبه ورواياته جماعة من اصحابنا منهم الشيخ ابو
عبد الله محمد بن محمد بن النعمان وابو عبد الله الحسين بن عبيد الله الغضائري وابو الحسين جعفر بن الحسن بن
حسكة القمي وابو زكريا محمد بن سليمان الحمراني كلهم عنه انتهى فظهر ان الشيخ ره روى جميع مرويات الصدوق بتلك
الاسانيد الصحيحة وكذا روى الشيخ جميع بعض الاصول التي ذكرها الصدوق ره في فهرسته بسند صحيح فسنده الى هذا
الاصل صحيح وان لم يذكر في سند الخبر سندا صحيحا اليه وهذا ايضا باب غامض دقيق ينفع في الاخبار التي لم تصل
الينا من مؤلفات الصدوق ره فاذا احطت خبرا بما ذكرنا من غرائب ايراد الاخبار وان كان ما تركناه اكثر مما اوردنا
واضفت اليه تتبع اليقين وتثبت من تعسفات المتعسفين وتاويلات المتكلفين لا اظنك ترتاب في حقية هذا الباب
ولا تحتاج بعد ذلك الى تكلفات الاخباريين في تصحيح الاخبار والله الموفق للخير والصواب انتهى كلامه اعلم
ان ههنا روايات كثيرة وردت عن ائمتنا في علاج التعارض بين الاخبار وترجيحها ينيف على ثلاثين وقريب من
اربعين على ما وصل الينا وهي مختلفة في انفسها ففي كثير منها حكم بتقديم ما وافق كتاب الله وفي بعضها او سنة نبيه
او في كثير منها ان ما خالف كتاب الله باطل وزخرف وفي كثير منها الامر بترك ما وافق العامة وان بعض
وفي بعضها العرض على كتاب الله ثم على احاديث العامة وفي طائفة منها التخيير او الامر دون ملاحظة المرجح
وفي بعضها الامر بالارجاء والتوقف او التوقف الى ان يلقى من يخبره وانه في سعة حتى يلقاه وفي بعضها تفصيل طويل
كما رواه الكليني عن عمر بن حنظلة قال سألت ابا عبد الله ع عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة في دين او
ميراث فتحاكما الى السلطان او الى القضاة ايحل ذلك الى ان قال فكيف يصنعان قال ينظران الى من كان منكم ممن
قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا الى ان قال فان كان كل رجل اختار رجلا من اصحابنا فرضيا ان يكونا
الناظرين في حقهما واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم قال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما
في الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به الاخر قال قلت فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد
منهما على صاحبه قال فقال ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من اصحابك فيؤخذ
به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه وانما الامور ثلاثة امر بين
رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد الى الله قال رسول الله ص حلال بين وحرام بين وشبهات بين
ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم قلت فان كان
الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به

ويترك ما خالف حكم الكتاب والسنة ووافق العامة قلت جعلت فداك ارأيت ان كان الفقيهان عرفا حكمه
من الكتاب والسنة ووجدنا احد الخبرين موافقا للعامة والآخر مخالفا لهم باي الخبرين يؤخذ قال ما خالف العامة ففيه
الرشاد فقلت جعلت فداك فان وافقهم الخبران جميعا قال ينظر الى ما هم اليه اميل حكامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالآخر
قلت فان وافق حكامهم الخبرين جميعا قال اذا كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات
خير من الاقتحام في الهلكات وروى ابن جمهور في عوالي اللئالي عن العلامة مرفوعا الى زرارة قال سألت الباقر ع
فقلت [illegible] ك يأتي عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان فبأيهما آخذ فقال يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك
ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما معا مشهوران مرويان ومأثوران عنكم فقال خذ بقول اعدلهما عندك
واوثقهما في نفسك فقلت انهما معا عدلان مرضيان موثقان فقال انظر الى ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ
بما خالفهم فان الحق فيما خالفهم فقلت ربما كانا معا موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع فقال اذن فخذ بما فيه
الحائطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط فقلت انهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع
فقال اذن فتخير احدهما فتأخذ به وتدع الآخر وفي رواية انه ع قال اذن فارجه حتى تلقى امامك فتسأله
انتهى كلام الغوالي وانت خبير بان المراد من هذه الاخبار الآمرة عند تعارضها وتناقضها بتقديم بعضها فقدم باعتبار صفات
الراوي والاجماع كما في رواية ابن حنظلة بترتيب على الوجه على الكتاب في بعضها فقدم الوجه على الكتاب ثم
بغير شيء آخر وفي بعضها قدم الشهرة على الصفات وفي بعضها الوجه على العامة الى غير ذلك من الاختلافات
وقد تصدى بعضهم للجمع بينها بوجوه لا تكاد تنتظم ولا يمكن الركون اليها لا نطيل بذكرها وذكر ما فيها
وتحقيق المقام انا نقول لا شك ان تلك الاخبار اخبار آحاد وقد ثبت حجية اخبار الآحاد اما من جهة
الادلة الدالة على حجيتها بخصوصها كآية النبأ والاجماع او من جهة انه مما يحصل به الظن او من جهة انه ظن المجتهد وقد عرفنا
الثاني وبينا عدم تمامية الدليل عليه الا من جهة انه ظن المجتهد فنقول ان كان الدليل على حجيتها هو
ظن المجتهد فلا بد في المسائل الفقهية من الرجوع الى ما يحصل به الظن منها ونرجح بحسب وفقها الفرع بنظر
المجتهد على ان واحدا من تلك الاخبار المذكورة في وجوه التراجيح ام لا فان حجية هذه الاخبار الواردة في
العلاج ايضا انما من جهة انه ظن المجتهد بالفرض فلو فرض حصول الظن باحد طرفي الاخبار الواردة في المسئلة
الفقهية لانه هو الموافق للواقع وانتفى الظن الحاصل من جهة بعض هذه الاخبار الواردة في العلاج فلا
مثلا ان الظن الاجتهادي اقتضى ترجيح الخبر الدال على تقديم موافقة الكتاب على ما دل على ترجيح ما وافق المشهور
في الاخبار العلاجية لكونه اوضح او رواية الوجه اوثق واعدل ثم اذا تاملنا في المسئلة الفقهية ورأينا
احد طرفي المسئلة اقوى في النظر والحديث الدال عليه ارجح بسبب القرائن الاخر مثل علو الاسناد وموافقة
دليل العقل وغير ذلك من المرجحات الاجتهادية وان كان الطرف الآخر موافقا لظاهر الكتاب فح لو اعتمدنا
على ظننا هذا بافقهية ما وافق مختارنا من الخبرين الواردين في هذه المسئلة الفقهية لتسرية ومراجعنا
مختارنا في المسئلة الاصولية وترجيحنا لما دل على ترجيح موافق الكتاب على ما وافق المشهور فلا بد من ان
نترك الظن الاول بهذا الظن وانت خبير بانه لا دليل على ذلك ولا ترجيح بينهما بلا مرجح للاول

الاول ولانه ظن بالحكم النفس الامري في المسئلة الفقهية اولا والثاني ظن بواسطة ومن تقديم اعتبار الظن الحاصل
من ترجيح الخبر الذي ورد في المسئلة الاصولية والاول خاص والثاني عام حيث ان الثاني يدل بالعموم على ترجيح الموافق
للكتاب على غيره والاول يقتضي ترجيح الخبر الخاص بالمسئلة الخاصة الوارد على خلافه فلا يبقى اذا تأمل المجتهد في
المسئلة الفقهية فلا بد ان يتأمل في علاج المتعارضين ويراجع الاخبار الواردة فيها ويجد مرجحها والتأمل
وترجيح ما دل منها على تقديم موافق الكتاب على الآخر وحصول الظن له بتقديم موافق الكتاب فكيف يحصل الظن
له بخلافه من تلك الاخبار المتعارضة في المسئلة الفقهية لانا نقول التأمل في مسئلة الجمع بين الاخبار يتوقف
المستقيمة كما يغاير التأمل في المسئلة الفقهية لذلك فلا ينافي حصول الظن في المسئلة الاصولية عدم حصوله في المسئلة الفقهية
لذلك ولا ينافي ولا بالعكس الا ترى انا نثبت في الاصول رجحان الاستصحاب والعمل به بل ربما يستدل عليه بالاخبار
الفقهية ثم قد يحصل الظن في الفقه على خلاف مقتضاه من جهة اخرى وكذلك رجحان دلالة صيغة افعل على الوجوب
لا ينافي حصول ظن بكون المراد منها الندب في المسئلة الفقهية مع انا نقول التأمل في علاج المتعارضين لا ينحصر في
ملاحظة الاخبار العلاجية حتى يلزم المحذور بل يرجع الى جميع القرائن والامارات المحصلة للظن كما هو مقتضى
من الرجوع الى ظن المجتهد من حيث هو ظن المجتهد لا الى الخبر العلاجي من حيث هو الخبر العلاجي فلا مانع من حصول الظن
في المسئلة الفقهية على خلاف ما اقتضاه المسئلة الاصولية اعني علاج الخبرين المتعارضين والحاصل انا نقول
التأمل في الاخبار العلاجية من حيث هي ومن حيث انها علاج الخبرين المتعارضين من حيث انهما خبران متعارضان يرجح
ترجيح ما وافق الكتاب مثلا لكثرة الاخبار واوثقية الرواة مثلا مع قطع النظر عن ملاحظة مسئلة من المسائل الفقهية
والتأمل في المسئلة الفقهية الخاصة قد يقتضي خلافه وان لوحظ الاخبار العلاجية ايضا ولوحظ الخبران المتعارضان
فيه فان ملاحظة الخبرين في المسئلة الفقهية ليس من حيث انهما خبران مطلقا بل قد يكون من حيث انهما دليلان من ادلة
المسئلة فلا منافاة بين حصول الظن من الحديث الدال على تقديم موافق الكتاب اذا لوحظ الخبران من حيث انهما خبران
ما يخالفه متعارضان بتقديمه وحصول الظن في المسئلة الفقهية بتقديم مخالفه فان قلت ان مع حصول الظن يلزم العمل على
الرواية بتقديم ما وافق الكتاب كيف يحصل الظن باحد طرفي المسئلة الفقهية مع مخالفة الكتاب قلت كيف يحصل
الظن باحد طرفي المسئلة الفقهية مع كون الطرف الآخر موافقا للاستصحاب فقد مر انه يتقدم الظن على الاصل
ذلك الا ان حجة الظن في طرف الظن فهذا الظن من اين حصل مع ان ظن المجتهد في الاصول العلاجي
والمفروض ان العمل على الظاهر ليس الا من جهة حصول الظن للمجتهد بسبب الامارات والقرائن والادلة
الثاني علي فان قلت مرادنا من العمل بمقتضى ما رجحناه من الاخبار العلاجية هو حجية الظن الاجتهادي المستفاد مثل تقديم
الكتاب على غيره من هذه الجهة وهذا لا ينافي عدم حصول الظن بما وافق مقتضاه في المسئلة الفرعية من جهة امر آخر
ام لا الاجتهادية قلت مع ان هذا رجوع عما ذكرت اولا معنى حصول الظن الاجتهادي بتقديم الخبر العلاجي الخاص في تقديمه تعبدا
من دون ملاحظة ان موافقة المسئلة الفقهية لم توجب رجحانها في نفس الامر ومورث لحصول الظن بموافقتها للواقع
لما كان مفاد الخبر العلاجي بل يكون ... على حصول الظن النفس الامري ولا معنى لاعتبار الحجية وملاحظة الحيثية
اما الدليل على ارادة العمل بالظن من حيث انه ظن لما لاحظوه في المرجحات الاجتهادية التعبد واما الواقع فترجيح في

الاخبار العلاجية على العمل بمقتضى الخبر العلاجي من جهة عدم حصول الظن من جهة اخرى فرضنا فهذا انما يدل على الظن
الاجتهادي بدلالة الخبر العلاجي انه ظن بالفرض مسلما لكن مقتضى الخبر العلاجي افادة الظن بما نحن فيه مع قطع النظر
عن كونه مقتضاه ايضا فلا ينبغي الترجيح في العمل بالخبر العلاجي وانه ان ذلك يستلزم تخصيص الدليل القطعي العقلي
بالظني وهو بحكم ما حققناه سابقا في مسألة لا يجوز تخصيصه بالظني فضلا عن [illegible] وذلك لان بناء العمل على الاخبار
من جهة كونه ظن المجتهد مبنيا على [illegible] من الادلة العقلية التي ذكرناها في حجية خبر الواحد مثل هذا واختصاصها بما
العمل بالظن بما لم يتم ظن آخر على حجية هذا الظن وقلنا بان العمل باحد الخبرين المتعارضين في الفروع مع كونه
مظنون الصدق في نفس الامر [illegible] بعدم كونه مخالفا لمقتضى ما هو اقرب من الاخبار المتعارضة الواردة في علاج
التعارض وتخصيص به يلزم المحذور المذكور مع انا لنا ان نقول لا يحصل الظن اصلا من الخبر العلاجي [illegible]
الحكم بان الخبر الدال على تقديم موافق الكتاب مثلا مظنون الصدق ومع العمل في علاج التعارض بالنسبة الى [illegible]
الوارد في ترجيح المشهور على موافق الكتاب بسبب ان رواته افقه واعدل واوثق لان المراد بالراجح في الفقه
لا بد ان يكون اختيار ما هو اقرب الى الحق النفس الامري لا ما هو اقرب بالصدور عن المعصوم اذ ليس كل ما يصدر عن المعصوم
موافقا لنفس الامر بل ربما كان من جهة خوف وتقية وغير ذلك فكيف يحصل الظن للمجتهد بترجيح ما دل على
موافق الكتاب مع انه يحتمل ان يكون الفرق المخالف في المسألة الفرعية مظنون المطابقة لنفس الامر من جهة
والامارات الاخر والمراد بالكتاب هو الاعم مما علم منه ضرورة من الدين والظواهر والحاصل انا نقول كما يحصل للمجتهد
بسبب [illegible] خاصة للمعارض لها فلا اشكال وكذا لو حصل له الظن بحقية احد المتعارضين من اي وجه يكون
العمل عليه لما قدمناه من الادلة في وجوب العمل بالظن على المجتهد لكنه لا يلزم من ترجيح المرجوح والغير من الادلة سواء
[illegible] الاخبار الواردة في علاج التعارض مع كونه اوفق بحسب السند والدلالة وغيرهما من غير [illegible]
في النظر فالمظنون هو احدهما بتخيير بينهما وان وافق ظنه في هذه المسألة الفرعية لواحد من الاخبار الواردة
في العلاج فهو ليس من جهة العمل بذلك الخبر بل لانه مقتضى ظنه الواجب الاتباع وان كان دليل حجيتها هو اسعد
[illegible] حجيتها من حيث [illegible] والاجماع [illegible] في الجملة
ان حجية تلك الاخبار الواردة في العلاج ايضا لا بد ان يكون من تلك الادلة ولا يخفى انها لا تدل على حجية
المتعارضات [illegible] الدليل على تقديم بعض تلك الاخبار على بعض في ترجيحه فان اعتمد في الترجيح على
بعض تلك الاخبار [illegible] خبر واحد ثبت حجيته [illegible] الدليل لذلك ولم يقم الترجيح [illegible]
[illegible]
من المرض [illegible] هذه الاخبار [illegible] طريقة الاجتهاد [illegible]
[illegible]
وتلك الاخبار [illegible] من الادلة الدالة على [illegible] اخبارا ظنية [illegible] المرجحات [illegible]
لا يستعلم الترجيح النفس الامري [illegible]
[illegible] طريقة الترجيح [illegible] الرجوع [illegible] الامام [illegible]

ساير وجوه الترجيح او ان ذلك الراوي كان محتاجا الى الوجه الذي اقتصر عليه الامام وكل وجه من الوجوه المذكورة مبنى
اليه فلا كانت الملاحدة والغلاة والزنادقة كاصحاب [illegible] وكذابة [illegible] احاديث مخالفة للكتاب
والسنة ونسبوها الى اصحاب الشرع لتشويه الدين المبين وترويج طريقتهم الباطلة فنظر الامام [illegible] في العرض على
كتاب الله وسنة نبيه الى ردها وجماعة [illegible] بمعاشرة امثال هؤلاء واستماع اخبارهم ولما كان المخالفون
[illegible] في زمن الائمة [illegible] وربما يفتون موافقا لآرائهم من اجل التقية [illegible] فالعرض على فتاوى
العامة لملاحظة الاحتراز عن اخبار الموافقة لهم [illegible] منه مراعاة حال الشهرة ولما كثر الكذابة والغالية واهل
الغفلة والسهو والنسيان [illegible] اخبارهم في اخبار اصحاب الائمة وضع قاعدة الرجوع الى الافقه والاعدل
والاورع من جهة ذلك [illegible] من الوجوه والاقتصار في بعض الروايات بالبعض دون البعض انما هو لملاحظة حال
الراوي واحتياجه الى تلك القاعدة بالخصوص واما من جهة كون الروايتين معا في صنف التساوي في غيره واما رواية عمر
ابن حنظلة فيمكن ان يقال انه سياقها على ان المتحاكمين لما كان الغالب فيهما انهما من العوام المقلدين حكم او لا برجوعهما
الى رجل عارف من اصحابنا باحكامهم من رواياتهم وامره بالرجوع الى الافقه والاعدل والاورع والاصدق في الحديث
والاجماع يكون [illegible] المخصوص من حاله [illegible] من حال [illegible] بما هو الراجح لمعرفته بحال المشهور
وموافق الكتاب وخلافه وموافق العامة ومخالفهم وموافق الاحتياط ومخالفه ووجود هذه الصفات واجتماعها
مع [illegible] يكفي عن التخصيص لان المراد [illegible] وان علمت ان اجتماع هذه الصفات ينفي الشاذ النادر او
بما خالف كتاب الله شاذا [illegible] فاتبعه وارجع [illegible] لما فرض الراوي موافقتهما في الصفات المذكورة حكم
الامام بالرجوع الى الاجتهاد [illegible] الحكم وملاحظة انا بها موافق المشهور المجمع عليه وارجاعه وذلك
ابتداء مبني على ان الحكم من المشهور المجمع عليه انه غير مخالف للكتاب [illegible] الاعتماد على متابعة المشهور عن التخصص
في حال الحكم [illegible] وان علمت انه مخالف للكتاب [illegible] الاتباع ثم فرض الراوي التساوي في ذلك وهكذا او
بالجملة الرجوع الى تلك الاخبار في طريقة الترجيح [illegible] للاختلافات الحاصلة بينها حيث لا ترجيح في الجميع
ان فيها الترجيحات الاخر مثل ان الافقه هو الاصدق والاورع [illegible] اجتماعها في الراوي فلا يكون احدها دون
الاورع والصدق [illegible] الى الواقع لانا نسلم ان [illegible] صدوره عن المعصوم والمقصود في الترجيح
الاول اذ ربما كان الحكم صادرا على وجه التقية من العامة ومذاهبهم واما من سلطان العصر المتغلب في زمان
مذهبه في المسألة موافقا لاحدهم [illegible] في مسألة نجاسة الخمر حمل الاخبار الدالة على الطهارة على التقية من
جهة وقوع السلطان على شربها [illegible] جهة كونها مذهبا للعامة فان عامتهم على النجاسة ومثل الاشكال
التقية بالنسبة الى حال كل واحد من الحكام والرواة والائمة [illegible] بالنسبة اليهم كما عرفت ومثل الاشكال
في موافقة الكتاب [illegible] الضروريات المستفادة من الكتاب مما لا يحتاج الى العرض عليها واما الظواهر
المختلف فيها [illegible] التأكيد والتشديدات وان مخالفها زخرف وباطل سيما [illegible] بجواز [illegible]
الكتاب بخبر الواحد وتخصيصه به [illegible] الاخبار [illegible] ظاهر القائلين [illegible]
انما هو الاخبار ومع ذلك كله فالاحكام المستنبطة من الكتاب التي يمكن [illegible] الا قليلا [illegible]

٣٨٥٠

ما ورد في تلك الاخبار من تقديم العرض على كتاب الله في جواب الرواة في الاحكام المختلفة ثم ما دل من الايات على اصل

البراءة والاباحة بحو ما تكدر وجها في الاحكام لكن بمخالفة اصل البراءة ليس مما يوجب هذه التاكيدات والتشديدات

بل يجوز بمخالفة مقتضاها بخبر الواحد ونحوه من الظنون سيما عند الاخباريين الذين يكرون حجيته ويقولون

بالتوقف والاحتياط ومثل الاشكال لزوم التوقف والارجاء والعمل بالاحتياط الوارد في بعضها لما مر من بطلان

القول بوجوب الاحتياط والاجابة بالحرج والضيق ومثل الاشكال الامر بالتخيير في كثير منها واول الامر

المستلزم لترجيح المرجوح الا ان يحمل على صورة التساوي والعجز عن الترجيح ومثل الاشكال في ان المسألة الاصولية

لا تثبت باخبار الآحاد وهو ليس يختص بالترجيح لما ذكرنا من ان الدليل على العمل بالادلة الظنية مطلقا هو كونه

ظن المجتهد المخصوص فيتم الكلام بالامر والحاصل انه يمكن كونه ما ذكر في تلك الاخبار من الوجوه المرجحة في الجملة

لكن لا يتم الاعتماد عليها مطلقا وبالترتيب المذكور في بعضها فلعله ينبغي ما يرجح في نظر المجتهد الوارد وقد لزم بعضهم

حيث لكن طريقة المجتهد في الترجيح والاعتماد على الوجوه التي ذكرها لانه لا دليل على حجية مثل هذه الظنون بل لا

بد من الرجوع الى ما ورد في الروايات ثم ذكر الروايات المختلفة ثم لما ذا اختلف فيها العدد من كل منها شيئا وقدم بعض

تلك المرجحات المذكورة فيها على بعض باجتهاده وحسن ذلك الرجوع الى الروايات ونقل عن بعضهم ليس عليه

بالرواية بل هو حملها اجتهاده وذكر على ما ذكره انه لا دليل على مطلق الجمع فقال بتقديم العرض على الكتاب لكمال الاهتمام

وختم صلبه بعرض الاخبار الكثيرة وختم به الرواية المذكورة وبعضها ثم ملاحظة الصفات المذكورة في رواية عمر بن حنظلة ثم

علم الموافقة والمخالفة ومع التساوي فالترجيح بكثرة الراوي وشهرة الرواية ومع التساوي فالعرض على روايات العامة

آخر الى ما ذكره ولا يدل على ما ذكره بالخصوص مع التفصيل المذكور واحد من الروايات واعرب من هذا ما اختاره بعض الافاضل

من الاخباريين المتاخرين من حمل هذه الاخبار كلها على الاستحباب وحمل اختلافها وورود الاشكال فيها قال ومن تأمل

فيها وفي قول الصادق انه هو الذي اوقع الاختلاف بين الشيعة لكونه ابقى لهم ولنا علم ان الاصل هو التخيير في

العمل والتوسعة الغير ومنع وجوب الترجيح مستندا بانه انما يثبت لو لزم التكليف بما هو الواقع او بما حصل الظن

بانه كذلك مع كون الحديث المعارض جائز العمل مظنون الصدق فالمكلف به هو احد الامرين بعنوان التخيير او التساقط

والرجوع الى الاحاديث المطابقة لمقتضى الاصول اقول وما ذكره من قول العالم معارض بقولهم ع

كثرت علينا الكذابة والغالون الملاعين وسؤال اصحابنا وقول امير المؤمنين ع ان في ايدي الناس حقا

باطلا وناسخا ومنسوخا وصدقا وكذبا وهذه الاخبار مع ما ظهر لنا بالعيان من السوانح والاختلافات و

افتشاش امر الرواة واخبارهم وكتبهم وتلف بعضها ينادي بلزوم التفحص والنقل والانتخاب وكل الاخبار

الواردة في علاج التعارض دليل على وجوب ذلك وهذا كله مع انضمام فساد التخيير والتصويب العقليين في

بطلان التصويب يقتضي لزوم الاجتهاد والترجيح فيما ورد التعارض ولا يمكن العمل بهما معا ولا يمكن الجمع

في تحصيل الحق والترجيح بما لا يكون سعيا في تحصيل الحق قال الفاضل المتقدم من قال بالتخيير للعمل بالجواز

والدليل عليه انهما معا وقد سعى حتى حصل احد غيبين يجوز له العمل بهما ولو لا انها وقع مع التعارض من قد وجد

الائمة العمل وان كان ما يعمل به مخالفا للواقع ونهيا لعين الامر وانتم ايضا تقولون بجواز العمل بخلاف

الواقع لا تكرا انه تقولون بالتخيير ولكن بعد العجز عن الترجيح انه وانت بعد ملاحظة ما سبق لا يخفى عليك

ما فيه فان هذه الرخصة من ابن تغلب ومن ابن حكيم بان حديث التخيير في اول الامر من المعصوم دون غيره

وان مراده هو التخيير بل العجز عن الترجيح انه سيما بعد ملاحظة الاخبار المخيرة لامر بلزوم الترجيح ولا يجوز

ولو سلمنا منك ذلك في الاصول لما كالاعمال على تلك الاخبار على الاستحباب غلطا لان محل هذا بعد العجز عن الترجيح فلو وجب الترجيح ما ذكرت فانا لو سلمنا

عنك جواز العمل باحد الخبرين من دون ترجيح في الفروع كيف يسلم عنك في الاصول كلنا ان نقدم العمل بوجوب

الرجوع الى الترجيح بمقتضى واحد من الاخبار الدالة عليه وبعد الاخذ يجب العمل كما اختاره احد المجتهدين فقد

بينا على وجوب ترجيح الراجح وبطلان قوله فكرر في بحث خبر الواحد بقي الكلام في ترجيح الاقوال الثلثة عند التعادل

والعجز عن الترجيح والاظهر الاشهر المعروف من محققي متقدمي اصحابنا ومتاخريهم التخيير وقيل التساقط والرجوع الى الاصل

وقيل بالتوقف والكلام في ذلك ايضا مثل الكلام في اصل الترجيح من عدم جواز الرجوع الى الاحتياط في ذلك سيما

مع اختلافها في تأدية المقصود فربما حكم فيها بالتخيير اولا وربما حكم به بعد العجز عن الترجيح لكنها مختلفة في ان التخيير بعد

الترجيح فلا بد من الاخبار وضع التخيير الخاص بحيث يرتفع الاشكال نعم يظهر من كثير منها انه بعد العجز عن الترجيح

فاذا حمل المطلق على المقيد فمقتضى الجمع التخيير بعد العجز لكن ذلك لا يكفي لتمام المقصود وهو التخيير بعد العجز عن الترجيح

الكامل نعم هذه الاخبار بروايته المختار رواية ما دل على التوقف فهو لا يقاوم ما دل على التخيير لاكثريتها واوضحيتها

بالمرجوحية على العلم وربما حمل روايات التوقف على زمان يمكن تحقيق الحال بالرجوع الى الامام كما يستفاد من بعضها

حيث قال ارجه حتى تلقى امامك ومقتضى بعضها ان الامر موسع بكذا التوقف حتى تلقى الامام فيكون حاصله انك

لا تحتم باحد الطرفين الترجيح انه وان جاز لك العمل بكل منهما حتى تلقى [illegible] ويمكن حملها على الاستحباب وربما

جمع بعضهم بينهما بحمل التخيير على العبادات والتوقف على الدعاوي والمعاملات كما في رواية ابن حنظلة ولا وجه له لان

الغرض عدم الانقطاع مع ان في بعض الروايات الدالة على التوقف ما يشعر بارادة العبادة بل هو الظاهر منها والحاصل

ان مرجع احاديث المجتهد بهذه الاخبار في مقام التراجيح والرجوع الى المرجحات الاجتهادية التي ربما يستنبط منها

المرجحات ما ذكره في المرجحات الاخبارية ايضا شاهد قوي على عدم امكان الاعتماد بشيء من تلك الاخبار في

مقام الترجيح ويظهر لك قوة القول بالتخيير عند العجز وضعف القول بالتوقف بملاحظة ما مر في الادلة العقلية

ايضا واما القول بالتساقط والرجوع الى الاصل فهو ايضا ضعيف فانه بعد ملاحظة ورود الشرع والتكاليف ربما

وبعد ملاحظة الاخبار الواردة في انه لا يبقى شيء الا ورد فيه حكم حتى ارش الخدش وانه مخزون عند اهله

آمكان ام خصوصا بعد ملاحظة الاخذ بالراجح من الاخبار المتعارضة عند امكان الترجيح وامكان وجود المرجح لما

نحن فيه وتحقق علينا تحصيل الظن بان حكم الله في هذه المادة الخاصة هو مقتضى احد الامارتين لا اصل

البراءة خصوصا بعد ملاحظة الاخبار الواردة في التخيير وفي ان الاختلاف منا وانه ابقى لنا ولكم فلا يجوز ترك

الظنون في نفس اصل البراءة يقتضي عدم التكليف بواحد معين منهما وكيف كان فالمذهب هو التخيير هذا الكلام في

الاخبار واما سائر الادلة فان وقع بين اثنين من كلام الله تعالى فان كان بينهما عموم وخصوص او اطلاق وتقييد

يعمل بهما بمقتضى ما مر من تقييد وتخصيص ان امكن ويحمل ناسخا ومنسوخا ان لم يمكن فان لم يكن كذلك فان علم

التعارض ولم يمكن الجمع بينهما بوجه على الوجه الذي بيّناه في مبحث الجمع فالمتقدم منسوخ والمتأخر ناسخ وان لم يعلم
التاريخ ولم يحصل الترجيح بوجه من جهة قوة الدلالة وضعفها واعتضاد احدهما بدليل آخر فالمختار التخيير وكذا
الكلام في الكتاب والسنة المتواترة النبوية واما لو كان من الائمة ع فلاجل احتمال التقية يمكن تقديم الكتاب
لانتفاء الاحتمال وقطعية [illegible] السنة وظنية الكتاب فلا ريب في تقديم السنة ومع ظنية دلالة السنة فهو
ايضا مثل السنة النبوية الا في احتمال النسخ واما بين الكتاب وخبر الواحد فقد عرفت حال العام والخاص منهما
اما غيرهما فالكتاب يقدم مطلقا والاجماع المنقول كالخبر الواحد وكذلك الاستصحاب واما التعارض بين خبر الواحد و
الاجماع المنقول فلا يبعد ترجيح الخبر لانه منوط بالحس والاجماع بالحدس والاول ابعد من الخطأ ومن التساوي
فحكمهما حكم تعارض الخبرين واما الاجماعات العقلية وقد اشرنا الى [illegible] وكذا الاجماعات الظنيات فلا خلط بينها
موافقة العامة ومخالفتهم كلها ترجيح للمرجحات الخارجية واما التعارض بين الاستصحابين [illegible] فلا خلط فيه الاصل
بينها وما اخذ رجحان الدليل الذي يثبت اصل الحكم المستصحب منه يوجب الرجحان وكذلك بتفاوت ابدان الاستصحابات
بتفاوت الادلة على حجيتها كما اشرنا اليه في محله وكذلك يلاحظ اعتضاد كل منهما بالاصل او بدليل آخر ومع التساوي
وعدم امكان الترجيح وعدم امكان اعمالهما كما في بعض الصور التي اشرنا فالتخيير واما التعارض بين الاصل والظاهر والقول
في السنة الفقهاء والاصوليين فقد فصل الشهيد الثاني ره في تمهيد القواعد تفصيلا وقال ان الظاهر ان كان
حجة يجب قبولها شرعا كالشهادة والرواية والاخبار فهو مقدم على الاصل بغير اشكال وان لم يكن كذلك بل كان
مستنده العرف والعادة الغالبة او القرائن او غلبة الظن ونحو ذلك فتارة يعمل بالاصل ولا يلتفت الى الظاهر
وهو الاغلب وتارة يخرج في المسألة خلاف الاولى ومن امثلة الاول اثبات شغل الذمة للمدعي عليه بالبيّنة
واخبار ذي اليد بطهارة ما في يده [illegible] بنجاسته او بالعكس ومثل الاخبار بطلوع الفجر مع [illegible]
الاخبار وبعض الظهور ومن امثلة الثاني اباحة الاكل في شهر رمضان مع الشك في طلوع الفجر [illegible]
لا يتوقف في النجاسة الى غير ذلك مما لا يعد ومن امثلة الثالث ان يشك بعد الفراغ من الصلاة او الطهارة
في فعل من افعالهما فان الظاهر وقوعهما على الوجه المأمور به والقول بظن دخول الوقت مع عدم امكان تحصيل العلم
تزويج امرأة المفقود بعد الفحص اربع سنين على التفصيل المعهود الى غير ذلك ومن امثلة الرابع غسالة الحمام
وطين الطريق اذا غلب نجاسته وطهارة ما في ايدي المخالفين من اللحم والجلد والمشهور في الاول النجاسة وفي
الثاني والثالث الطهارة اقول وفيما ذكره تأمل فان الخلاف والوفاق في المقامات غير مطرد والتحقيق
ان الادلة الشرعية رافعة للاصل والقول بان الاصل مقدم على الظاهر انما يستفاد الظهور من غير الادلة
الشرعية المعهودة مما ذكرنا غيرها من [illegible] فيه انه يقدم الظاهر الا اذا ورد الدليل وما قدم فيه الظاهر على الاصل
والشريعة غير محصور منها ما ذكرنا وان كان تقديم الاصل على الظاهر ايضا كثيرا سيما في ابواب الطهارة والنجاسة و
الاحداث والحق ان عامة المذكورات مما ثبت عليه الدليل بالخصوص في الموارد وفي تقديم كل منهما على الآخر وان
اختلفوا في بعضها لاختلاف [illegible] الطرفين كغسالة الحمام وما في ايدي المخالفين من اللحوم والجلود فمقتضى الترجيح
فيما خلا الطرفان عن دليل خارج وقد مر التفصيل في مبحث الاخبار والحاصل ان المعيار في الترجيح هو ما يحصل به الظن

ذكره بعض الفقهاء [illegible] الاصل

على الظن

الاجتهاد

الظن فاذا حصل الظن للمجتهد بترجيح احد الطرفين فهو المتبع سواء كان من الادلة الصحيحة او من الظهور الحاصل
بسبب العرف والعادة والقرائن وحجية هذه الظنون مع انه مما لا مناص عنه كما حققناه في محله مستفاد من تتبع
الاخبار وتضاعيف المسائل الشرعية من ان المرجحات في الادلة المتعارضة قد تتركب مختلفة فلا بد من ملاحظة
المجموع وموازنة بعضها مع بعض والتزام الراجح وترك المرجوح رزقنا الله حسن ذلك في ميزان المحاسبة عند الحساب
ولقانا حجتنا يوم يسألنا عن تقصيرنا وعفا عنا [illegible] من الخطيئات وكتب ما ابتغيناه في
صحائف الحسنات واقالنا من الزلات والعثرات ونفعنا بها جميع [illegible]
انه ولي الخيرات وغافر الخطيئات وصلى الله على محمد واهل بيته [illegible]
الطاهرين من الارجاس والادناس افضل الصلوات وقد
فرغ من تأليفه الفقير الى الله الغني الدائم ابن الحسن الجيلاني
ابو القاسم في بلد المؤمنين قم في [illegible] ثاني
[illegible] شهور سنة الف ومائتين وخمس
حامدا مصليا مسلما والحمد
لله رب العالمين
اولا وآخرا
وباطنا
وظاهرا

هذا صورة ما كتبه المصنف

بلغ تصحيحا ومقابلة بقدر الجهد
[illegible]

تاريخ تمام كتابة هذا الكتاب
يوم السادس والعشرين من ذي
الحجة الحرام سنة ١٢٣٤

[illegible]